BR
65
.T7
S85
1899

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 16 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.

BR 65 .T7 S85 1899
Stier, Johann.
Die Gottes- und Logos-lehre
Tertullians

Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians

von

Johannes Stier
Dr. phil. lic. theol.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1899.

Die Anfänge einer kirchlich-christlichen Wissenschaft sind damit gewonnen worden, daß sich die christliche Verkündigung einem gebildeten Heidentum gegenüber bewahrheiten mußte. Solange und soweit sich die Heilsbotschaft Jesu und seiner Apostel noch in den Grenzen jüdischer Nationalität hielt, ist derselben wohl mit einer rabbinischen Schulweisheit begegnet worden, aber einen eigentlich „gelehrten" Angriff hatte das Evangelium auf diesem Boden nicht erfahren. Nun war dasselbe schneller, als die natürliche Meinung erwarten konnte, von der Judenschaft übergegangen an die Heiden. In dem gebildeten Heidentum der römischen Welt fanden sich Gegensätze, die groß geworden waren durch eine Jahrhunderte lange Entwicklung — Gegensätze wie sie zusammengefaßt repräsentiert sind durch eine dem römischen Staate genuine, fein detailierte Norm des Rechtes einerseits, und andrerseits durch eine von Hellas überkommene, im Wesentlichen bereits ausgereifte Philosophie, durch eine Philosophie, die nunmehr freilich im römischen Weltstaat synkretistisch geworden resp. mit orientalischen Ideen versetzt war. Wollte das Heil von Christo die Welt gewinnen, so durfte an diesen Gegensätzen nicht vorübergegangen, so mußte zu ihnen ein Verhältnis gewonnen werden. Während nun die Ausbildung einer Kirche als äußeren Organismus an der äußeren römischen Rechts-Norm ihren Gegensatz, aber dann auch das Mittel ihrer Entfaltung hatte, mußte eine kirchlich-christliche Wissenschaft, als der Versuch, den Befund der christlichen Wahrheit sich innerlich zu vermitteln, an dem inneren Gegensatz der griechisch-römischen Philosophie — beides zugleich — ihre Grenze und ihre Ausdehnung finden.

So ist die kirchlich-christliche Wissenschaft nicht sowohl aus einem der christlichen Verkündigung rein immanenten Princip — darum nicht systematisch — sondern unter dem Druck jenes bezeichneten Gegensatzes — darum apologetisch — erwachsen und erstarkt.

Einen relativen Abschluß hat dann die rein apologetische Entfaltung des christlichen Wahrheitsbefundes damit gewonnen, daß Origenes der Kirche eine erste kirchlich-christliche Dogmatik mit seinem περὶ ἀρχῶν geschaffen hat[1]).

Es sind 3 Richtungen, in welche sich bis auf Origenes die Bewegung der kirchlich-christlichen Wissenschaft auseinander legt. Will man diese Richtungen in ihren Repräsentanten haben, so sind es die Apologeten, die ihre Theologie an die Alexandrinische Schule (Clemens, Origenes) weitergeben; so ist es die kleinasiatische Theologie, die ihren Höhepunkt in Irenäus gewinnt, und so ist es endlich die Karthagisch-römische Theologie, präskribiert durch den Namen Tertullians.

Welches sind nun die charakteristischen Merkmale dieser drei Richtungen?

Die Apologetisch-alexandrinische Theologie sieht und deutet die christliche Wahrheit vornehmlich unter dem Gesichtspunkt einer höchsten d. h. abschließenden Philosophie: das Christentum als die rechte, weil durch den Logos offenbarte Gotteslehre resp. als rechte Erkenntnis (γνῶσις) Gottes. Darum auch hier ein kühnes, immermehr ansteigendes Vertrauen, den reichen Inhalt der christlichen Verkündigung der Macht des Gedankens ein- und unterzuordnen; (wachsende Bevorzugung des Wissens vor der ψιλὴ πίστις). Was aber den Mangel dieser philosophischen Theologie bedeutet, das ist — bei allem Eingehen auf die Geschichte (Weissagungsbeweis) — der ungeschichtliche Sinn, der sie kennzeichnet. Speziell für den historischen Jesus resp. für die Daten seines Lebens, Leidens, Sterbens hat diese Theologie (Justin ausgenommen) ein nur geringes, oder gar kein Verständnis gewonnen — der Logosgedanke hat dieses Verständnis verwehrt.

Die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) ist nun im Gegensatz zu jener Theologie der Probleme eine „Theologie der Thatsachen". Die Geschichte, die dort um ihr Recht gebracht war, hat hier ihre Anerkennung gefunden. Die Offenbarungsgeschichte eine Heilsgeschichte, von Stufe zu Stufe gesteigert, bis sie sich vollendet und endlich zusammenfaßt in Christo-Jesu, dem zweiten Adam (recapitulatio des Irenäus), dem Sohne Gottes, dem Offenbarer

1) Wir sagen: Kirchlich-christliche Dogmatik — was man eben von den Systemen der Gnostiker, besonders eines Valentin, nicht sagen kann. Hier sind die christlichen Elemente im Paganismus untergegangen.

der Gottesliebe. Diese Thatsachen des Heiles Punkt für Punkt aus dem Organismus der Heilsgeschichte zu erklären, das ist hier die Aufgabe der Theologie. Aber mit dieser Aufgabe ist auch zugleich ihre Grenze bezeichnet. Die Theologie muß ihren Haltepunkt finden eben an den Thatsachen der Offenbarung, wie sie die Schrift beschließt. Sie darf nicht nach der Methode der Gnosis[1]) diese Thatsachen zu Problemen umgestalten, nach einer Offenbarung hinter der Offenbarung grübeln (sapere ultra scripturam).

Endlich die Karthagisch-römische Theologie, zusammenbefaßt in der Theologie Tertullians. Hatte die Theologie der Apologeten resp. Alexandriner die Offenbarung vornehmlich als die „wahre Philosophie" nachzuweisen gesucht, hatte die Kleinasiatische Theologie (Irenäus) dieselbe als die Geschichte des Heiles gepredigt, so ist sie von der Karthagisch-römischen Theologie (Tertullians) vorab als ein Gottesgesetz (lex, regula fidei) begriffen. Darum werden hier die Thatsachen der christlichen Offenbarung weniger aus einem innerlich-religiösen als einem äußerlich-rechtlichen Gesichtspunkt angesehen und gewertet. Darum werden sie als ein Statutarisches in der Kirche aufgerichtet und der christlichen Persönlichkeit als ein unumgängliches Gebot (auctoritas) auferlegt. Darum ist hier der ganze Prozeß des Heiles mehr unter das Licht des unabwendbaren Willens, als der erbarmenden Liebe Gottes gerückt. Das Heil ist vornehmlich eine Norm, dem Einzelnen weniger innerlich vermittelt als ihm äußerlich gegenübergestanden, damit sie den Glauben zur Seligkeit orientiere. So wird diese Theologie eminent praktisch: denn die große Menge der Gläubigen braucht ein Glaubensgesetz, braucht Normen, in denen sie einhergeht. Aber da auch in der großen Menge das Bedürfnis wach wird, diese Normen sich nach Maßgabe verständlich zu machen, so wird der auctoritas die ratio hinzugefügt, die Normen werden einer syllogistisch-dialectischen Betrachtung unterstellt, einer Betrachtung, die alle Philosophie im Prinzip beiseiterückend, gerade nur immer so weit reicht und reichen soll, als das populäre Verständnis sie zu begleiten vermag. Darum hat sich auch diese Theologie je mehr und mehr mit der Psychologie befreundet — ja, man kann sagen: Ihre Psychologie (vgl. Tertullians de anima) ward ihre Stärke[2]).

1) Auch der kirchlichen Gnosis hat Irenäus nur mit geteiltem Herzen gegenübergestanden, vgl. adv. Haer. II, 28. 3. 7f.

2) Das ist später an Augustin vollends deutlich geworden.

Es ist eine Theologie der Wirklichkeit, der Realität — mit der Wirklichkeit (anima naturaliter christiana; natura) verknüpft sie, auf die Wirklichkeit berechnet sie die Offenbarung [1]).

Von diesen 3 ältesten kirchlich-theologischen Richtungen hat bekanntlich die Richtung der Karthagisch-römischen Theologie je mehr und mehr den Principat gewonnen. Das liegt nun nicht nur an äußeren Umständen (vgl. z. B. die Bedeutung Roms), sondern das ist eben bereits in dem Charakter dieser Theologie angezeigt. Auch in der Religion, die in der Welt ihre Basis sucht, ist immer das Praktischere zugleich auch das Mächtigere — darum errang dann auch in der Kirche, die organisierte Kirche (Weltkirche) war und immer mehr wurde, die „praktische Theologie" Karthago's und Rom's ihre weit vorwiegende Bedeutung. Wissenschaftlich durchaus unkräftig im Gefolge der Apologetisch-alexandrinischen und Kleinasiatischen Theologie gestanden, hat sie diese Theologie latitudinarisch d. h. für die Kirche nutzbar gemacht. Erst in ihrer Hand ist diese kirchliche Theologie ein wirklich kirchenbildender Faktor geworden.

Auch in unserer Arbeit, die die Gotteslehre Tertullians behandelt, werden wir die wissenschaftliche Abhängigkeit von der Karthagisch-(römisch)en Theologie von der Apologetisch-(alexandrinisch)en bestätigt finden [2]). Aber gerade an dieser Stelle wird auch für den, der die Apologetisch-(alexandrinisch)e Theologie kennt, der praktischere d. h. realistischere Zug der Karthagisch-(römisch)en Theologie auffallen.

---

1) Während wir mit Thomasius, Dogm. Gesch. 1886 I 136ff. in der Charakteristik der Apologetisch-alexandrinischen und der Kleinasiatischen Theologie übereinstimmen, scheint uns doch das, was er über die Karthagisch-römische Theologie (Tertullians) zu sagen weiß, zu wenig erschöpfend. Er sieht das Eigentümliche dieser Theologie schließlich in nichts weiter, als in der Bevorzugung der Natur, resp. in ihrer hier propädeutischen Bedeutung für den Glauben. Dies ist wohl richtig, aber nicht ausreichend. Harnack, Dogm. Gesch. 1890 III 12ff. hat hier genauer gesehen. — Im Übrigen erhebt die gegebene Charakteristik dieser 3 Richtungen natürlich nicht den Anspruch, erschöpfend zu sein. Nur immer je das Hauptsächlichste sollte sie hervorheben.

2) Überhaupt ist die altkatholische Gotteslehre im Allgemeinen nicht hinausgegangen über den von den Apologeten aufgestellten Begriff. Das gilt für die beiden Seiten ihrer Gotteslehre, nämlich für ihren speziellen Gottesbegriff, wie auch (Irenäus macht hier eine Ausnahme) für den Begriff ihres göttlichen Logos. Für die beiden Seiten — denn die Ansätze einer „Lehre vom Geist" sind rudimentär geblieben. Was nun die Gotteslehre Tertullians anlangt, so sind, den speziellen Gottesbegriff betreffend, neu eigentlich nur die Kategorien der

Man hat diesen realistischeren Zug, wie er bezeichnend in der Gotteslehre Tertullians hervortritt (z. B. Anlehnung der Offenbarung an die Natur, Sinnlichkeit der Gottesvorstellung ꝛc. ꝛc.) aus heidnischen resp. stoischen Ingredienzien zu erklären versucht. Damit ist aber der originale Charakter jener Theologie durchaus verkannt. Unsere Arbeit wird sich zugleich mit der Darstellung der Tertullianischen Gotteslehre den Zweck setzen, die darin enthaltenen realistischen Elemente als ihr von Hause aus angehörende nachzuweisen.

Der spezielle Gottesbegriff Tertullians.

Aus einem doppelten Quellort schöpft Tertullian die Erkenntnis Gottes — aus der Natur und der Offenbarung.

Die Natur, ein κόσμος (apol. 17, vgl. adv. Marc. I 13 ornamentum; cultus), ist die Sichtbarkeit Gottes [adv. Herm. 45, adv. Marc. II 3ff.: si quaeritur in qua conditione sit notus (deus), ab operibus eius incipere (oportebit)], gleichsam ein lebendiges Wort des Schöpfers, eine laute Predigt den Völkern (apol. 17, de test. an. 1. 5.: magistra natura, anima discipula. Quidquid illa edocuit, aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae). Und der Inhalt dieser Predigt? Erkennet, daß ich Gott bin, spricht der Herr! (adv. Marc. I 10: siquidem a primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut deus cognosceretur vgl. c. 16). So wird die Natur, jene objective Erscheinung des Weltenbauers, jenes opus rationale der höchsten Vernunft (vgl. de an. 16; adv. Marc. I 13), ein Beweis des göttlichen Daseins. Und zwar ist dieser Beweis nicht auf dem Wege eines komplizierten Schlußverfahrens ermöglicht — er ist ein naturale der menschlichen Seele (de test. an. 1. 5: mirum, si a deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est novit). Die menschliche Seele,

---

„Güte" und „Gerechtigkeit" Gottes (vgl. adv. Marc. I 23—28. II, 11ff. u. ö.), aber dieses Neue findet sich dann wieder bei den übrigen Repräsentanten der altkatholischen Theologie, besonders bei Irenäus (III 25. 2 u. ö.) und Hippolyt (Philos. X 32).

Was den Begriff des göttlichen Logos angeht, so ist nichts neu (vgl. die Logoslehre Tatians). Tertullian ist nun aber der Erste gewesen, der es überhaupt unternommen hat, dem „Geist" eine spezifische Dignität zuzuweisen — wenn er dann auch in den Anfängen stecken geblieben ist.

und zwar jede einzelne menschliche Seele[1]), nicht nur eine, die eine besondere Veranlagung darauf hätte, ist der Ort des unmittelbarsten Selbstzeugnisses des Einen, das All umfassenden Gottes (de test. an. 6: merito igitur omnis anima rea et testis est; in tantum et rea erroris, in quantum testis veritatis). Das ist die „psychologische Thatsache" (vgl. Esser, die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. S. 172), welche mit jener anderen kosmologischen zusammengenommen, über die erscheinende Welt und ihre Mannigfaltigkeit hinausführt zu dem transcendenten und einheitlichen Grund alles Seins und Daseins, zu Gott (adv. Marc. I und II passim, IV 1: non nego, distare documenta eloquii . . . . dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat; vgl. de carne X 9. de an. 16). Es war also durchaus kein „reiner Empirismus", der dem Tertullian die natürliche Gotteserkenntnis vermittelte. Die Gotteserkenntnis war ihm vielmehr eine Mitgift der menschlichen Seele (apol. 17: testimonium animae naturaliter christianae; vgl. de test. an. per totum). Freilich darf das nicht in dem Leibnizischen Sinne einer „angeborenen Gottesidee" verstanden werden, als hätte die Seele den Gedanken Gottes, den formalen Gedanken, a priori fix und fertig; als hätte sie ihn vor aller und jeder Berührung mit der Wirklichkeit, die sie in sich selbst und in der äußeren Welt erlebt, gleichsam als Regulativ einer systematischen Betrachtungsweise der gesamten Wirklichkeit, als formales Prinzip ihrer Anschauung gegenwärtig. Das Bewußtsein von Gott ist für Tertullian der Seele wohl unmittelbar, aber nicht unvermittelt. Es ist ihr unmittelbar der Fähigkeit nach — potentia; aber actu wird unvermittelt durch Beziehung der Seele auf die Wirklichkeit[2]).

---

1) Das war dem Tertullian gegenüber der Valentinianischen Gnosis von besonderer Wichtigkeit. Bekanntlich unterschied Valentin die Welt der imagines, visibilia, temporalia, kurz die Sinnenwelt von der oberen Welt, der wesenhaften, der superna, arcana, apud pleroma constituta. Und nicht jedem, der in der Welt des Scheines, der Sinnenwelt, zu Hause war, eignete das semen spirituale für die Gnosis der oberen, geistigen Welt. Ein prinzipieller Dualismus, der nur ein anderer Ausdruck jenes Dualismus war, welchen auch Marcion mit seinen oberen (guten) und mit seinem niederen (gerechten) Gott repräsentierte (vgl. de an. 18 adv. Marc. II 2).

2) Zuletzt ist es einfach die populäre Form des kosmologischen Gottesbeweises, die wir bei Tertullian haben. Der naive Verstand schließt allgemein (apol. 17, de test. an. 1. 5f.) von der Totalität des mannigfaltigen Bedingten auf die Existenz Gottes als eines letzten Bedingenden.

Aus dem unmittelbar Rationalen des Selbstbewußtseins (animal rationale; de carne X 12) und aus dem mittelbar Rationalen des Weltbewußtseins (de an. 43; vgl. adv. Marc. I 13) bildet die anima rationalis (de an. 16; vgl. 38 41; natura intellectualis de an. 6), selbst ein afflatus (adv. Marc. II 9; vgl. de an. 9) des göttlichen Geistes, ihren ursprünglichsten und erhabensten Gedanken, den Gedanken, in dem sich ihr Geistsein vollendet (de test. an. 2ff. 1. 6), den Gedanken Gottes (adv. Marc. II 16). Den, der die Natur hingebreitet hat, schaut die ahnende Seele wie im Spiegel und Gleichnis (de an. 43), wie von Ferne (de spect. 2: de longinquo non de proximo; vgl. adv. Marc. IV 25; de an. 43) — den, der Grund und Zweck[1]) alles Erkennes ist. Und so ist die Natur ein Abbild[2]), gleichsam die psychologisch-kosmologische Verkleidung Gottes, und als solche wohl ein Prophet seiner Herrlichkeit — und doch eben nur ein Prophet, einleitend und vorbereitend und letztlich hinausweisend über sich selbst, eine Weissagung, harrend der Erfüllung (vgl. de res. carn. 12: praemisit tibi naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae discipulus naturae; vgl. adv. Marc. II 5. III 2ff.).

---

1) Grund und Zweck alles Erkennens ist Gott, insofern er eben Grund und Zweck alles Seins ist. Der kosmologische Gottesbeweis lenkt in den physikotheologischen über (vgl. adv. Marc. I 13f. III 14 u. ö.). Die negative Kritik dieser Beweise ist ja nach Kant bekannt; wir übergehen sie darum. — H. Kellner (Übers. von Tertull. sämtl. Schriften. Köln 1882 II 156. Anm. 1) hätte nun gern neben diesen nahe bei einander stehenden Gottesbeweisen auch noch den davon nicht weitentfernten ontologischen Gottesbeweis (vgl. Falckenberg, Gesch. d. neuer. Philos. 2. Aufl. 1892 S. 309) wenigstens in seinen Grundzügen bei Tertullian entdeckt. Allein Tertullian hat den ontologischen Gottesbeweis nicht. Überall — in adv. Marc. I und II ist keine Stelle, die auszunehmen wäre auch nicht adv. Marc. I 22 — ist das Dasein Gottes als des höchsten Wesens, als absolute Aseität vorausgesetzt, und von diesem absolut seienden höchsten Wesen werden nunmehr wesenhafte Eigenschaften prädiziert, Eigenschaften, die als ein ens necessarium eigentümlich sind dem ens realissimum. Das ist immer und überall der Weg. Von der Idee des höchsten Wesens aus wird nicht geschlossen auf sein Dasein, sondern auf ein Sosein, wie es diesem höchsten Wesen, wie es seiner Idee entspricht.

2) Die Frage, ob Tertullian sich die cognitio dei naturalis nach Analogie der Platonischen Ideenlehre gedacht hat, und wie er sich überhaupt zu dieser Lehre verhält, kann systematisch erst in der Logoslehre Tertullians beantwortet werden.

Was ist es um diese Anlehnung Tertullians an die Natur, an das natürliche Zeugnis der Seele? Liegt hier bereits eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vor? Hat Tertullian, wenn er den einen Faktor seiner Gotteserkenntnis in der Natur erschaute, heidnische resp. stoische Gedankenreihen in seine christliche Theologie übernommen?

Allerdings, bei der Stoa, wie bei Tertullian wird Gott erkannt aus der Natur — ja, bei beiden wird er erkannt mittels desselben Organs, mittels der vernünftigen menschlichen Seele, bei den Stoickern ein *πνεῦμα*, und bei Tertullian ein afflatus (adv. Marc. II 9) des göttlichen spiritus (vgl. Rauch, Einfl. d. stoisch. Philos. auf die Lehrbildg. T. Halle 1880, S. 25ff. und Hauschild, Ration. Psychol. u. Erk. Theor. T. i. Progr. d. Städt. Gymnas. zu Frankfurt a. M. Ostern 1880, S. 15ff.). Aber bereits in dem, was die vernünftige Seele für die Stoa und für Tertullian bedeutet, ist eine charakteristische Differenz, ja, man möchte sagen, die hier bereits den Ausschlag gebende Differenz enthalten. Das menschliche Pneuma der stoischen Schule ist kein Abgeleitetes der transcendenten Gottheit, kein von dieser Gottheit gleichsam als Ort seiner Ankündigung Geschaffenes (vgl. dagegen die anima naturaliter christiana Tertullians) — es ist die substanzielle Gottheit selbst, die dem Weltprozeß immanent, sich hier auf ihren höchsten Ausdruck bringt. Und wenn dieses sozusagen gottmenschliche Pneuma der Stoa die Gottheit aus der Natur erkennt, so heißt das nichts anderes, als: Gott findet sich wieder in der Natur, Gott erkennt sich mittels seiner selbst. Diese Auffassung repräsentiert ihre regelrechte Abkunft aus dem strengen Pantheismus der Stoa. Denn Pantheismus ist die Stoa und Pantheismus ist sie geblieben, so lange sie klassisch geblieben ist und wo sie (vgl. Seneka, de vit. beat. c. 8. de provid. c. 8. epist. 16; vgl. nat. quaest. 1 prol. II, 45. de benef. 4, 7. epist 83, 1. 41, 1 u. ö.) den Schein eines Theismus erweckt, da bedeutet dieser Theismus nichts weiter als eine mytische Abbreviatur des pantheistischen Gedankens, als eine Schauung des „reinen Begriffs" unter der Form der „Vorstellung". Das stoische Pneuma, das seinen Gott in der Natur findet, findet sich hinzu als ein Gleiches zu Gleichem, erkennt dieses Gleiche durch Gleiches. Gott vollzieht die Setzung seiner selbst (Gott erkennt sich selbst), indem er die Setzung der Natur vollzieht (indem er die Natur erkennt) — Gott als absolutes Sein und als ab-

solute Selbsterkenntnis. Gott ein Subject = Object, nicht reines Subject des Seins und Erkennens, sondern immer nur Subject indem zugleich Object, aber ebensowenig je reines Object, sondern immer nur Object, indem zugleich Subject. Und indem wir mit der Stoa uns bis zu dieser Höhe der Spekulation haben vorwärts treiben lassen und eben meinen, die Spitze gewonnen zu haben, d. h. den Gott, den wir suchten, am unmittelbarsten zu haben — da wachen wir auf wie aus einem Traume und merken, die volle Objectivität Gottes und darum auch die Erkenntnis derselben ist an dem Lichte des spekulativen Gedankens verblichen und hinübergenommen in uns selbst, in die „Subjectivität des denkenden Bewußtseins", in eine Subjectivität, in die wir uns immer wieder verfangen, so oft wir auch den durchmessenen Denkprozeß revidieren mögen. Was wir mit der Stoa gefunden haben — ja, es ist wohl die Erkenntnis Gottes aus der Natur, aber die Erkenntnis Gottes als Natur, als eine immer identische, absolute Selbsterkenntnis. Weiter kann uns die Stoa auf ihrem Prinzip nicht tragen, als zu dem Satze, in dem sie dem Spinozismus vorgegriffen hat: deus sive natura (vgl. übrig. E. Wadstein, Einfl. des Stoicism. auf die älteren christlichen Lehrbildg. Stud. Krit. 1880. S. 587/665; Ritter, christl. Philos. Göttingen 1858. S. 292ff.; F. Chr. Baur, Seneka und Paulus ꝛc. Zeitschr. wiss. Theol. 1858. S. 171ff.).

Der Pneumabegriff der stoischen Schule, von dem wir ausgingen, ist, wie wir sahen, nichts weiter, als der Begriff eines Individualfalles der substanziellen Gottheit; und wenn dieses Pneuma herangebracht wurde an die Natur als Erkenntnisapparat der Erkenntnis Gottes, so hieß das: Gott als Subject setzt sich durch eine ideelle Funktion sich selbst gegenüber als Object; Gott schaut sich ein Individualfall gleichsam nach einer sympathetischen Regel wieder als die Identität der das Universum repräsentierenden Individualfälle. Immer bleiben wir dabei in dem nie durchbrochenen Zirkel einer Selbstsetzung, des Subjects, das sich selbst als Object setzt, und des Objects, daß sich reflectiert im Subject — der Zirkel einer absoluten Selbstsetzung Gottes, ein Pantheismus. Aber wie? Der afflatus Tertullians war ein afflatus des göttlichen spiritus. Ist das am Ende nicht dieselbe Identität des Göttlichen und des Naturhaften als in der stoischen Schule? Oder wo soll die charakteristische Differenz, die wir doch behaupteten, liegen? Die charak-

teristische Differenz liegt darin, daß in dem Pneuma der Stoa die Gottheit selbst begriffen wird, in dem afflatus Tertullians aber, trotzdem er als ein afflatus des göttlichen spiritus angesehen ist, eine strikte Trennung des Göttlichen und des Naturhaften festgehalten wird (vgl. Hauschild a. a. O. S. 17f. und adv. Marc. II 9). Es ist nun freilich nicht zu leugnen, daß die Art und Weise, wie Tertullian diese Trennung zwischen göttlichem spiritus und menschlichem afflatus durchgeführt und aufrecht erhalten hat, doch eine recht kleinmeisterliche ist. Sie ist nicht überzeugend. Diese Trennung, wie sie behauptet wird, hinterläßt den Eindruck, daß sie lediglich auf künstlich eingeführten Restriktionen besteht. Sie ist nicht natürlich gewachsen, sondern gemacht. Es ist erlaubt, den afflatus des göttlichen spiritus und den Logos Gottes in Parallele zu setzen. Beide sind aus der Substanz (deus est spiritus adv. Marc. II 9; vgl. apol. 21) Gottes; beide sind eine portio Gottes (vgl. ibid.) und als solche in Subordination gedacht. Aber während der Logos mit dem Vater-Gott in eine Einheit gesetzt bleibt, wird eine totale Trennung des menschlichen afflatus vom spiritus Gottes eingeführt. Dort ist die Linie, die Logos und Vater-Gott eint, mit überzeugender Sicherheit nachgewiesen, hier ist die Linie, die afflatus und spiritus auseinanderhält, eine recht schwache, nur gewaltsam aufrecht erhaltene. Indessen — der Modus, wie menschlicher afflatus und göttlicher spiritus getrennt sind, kann uns hier gleichgiltig sein. Uns kommt es nur auf die Thatsache an, daß beide mit deutlichem Bewußtsein voneinander getrennt sind. Das ist hier von entscheidender Bedeutung. Der menschliche afflatus, so sehr er aus dem göttlichen spiritus gleichsam herausgeflossen war, blieb für Tertullian ein anderes, dem Zusammenhang der endlichen Dinge der göttlichen Transcendenz gegenüber Eingeordnetes. Er gehörte, immerhin eine Sezession Gottes, seinem Wesen nach dem Menschen, als das Prinzip seines Lebens, seiner Erkenntnis; ja, er konstituierte geradezu die Selbstheit des Menschen Gotte gegenüber. Hier präsentiert sich uns nicht ein Pantheismus — hier ist ein strenger Dualismus geboten, Mensch und Gott, Zusammenhang der endlichen Dinge und absolute, unendliche Aseität. Und nun ist es in der That erlaubt, von einer Erkenntnis Gottes zu reden, die mehr ist als eine absolute Selbsterkenntnis. Es ist die transcendente Wesenheit Gottes, die hereinragt in die endliche Welt, als ihre Kausalität, als ihre Teleologie — die sich gleichsam

spiegelt, das Urbild in seinem Abbild, in dem, was es geschaffen hat, die Natur. Und die Natur erhebt in dem Höchsten, was sie ihr eigenes nennt, im menschlichen Geiste, ihrem Schöpfer ihr Haupt entgegen, ihm nachrechnend, nein nicht nachrechnend, sondern nachbetend seiner Allmacht, die ihr Geheimnis enthüllt in seinen göttlichen Werken. — So gewiß also Tertullian mit der Stoa von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur weiß, so verschieden ist doch die Art, wie beide davon wissen. Die Stoa charakterisiert die Naturerkenntnis Gottes als eine Schauung Gottes seiner selbst. Tertullian weiß dagegen nur von einer Erkenntnis Gottes aus der Natur, die eben eine Erkenntnis Gottes als eines andersartigen, verschiedenen bleibt. Dort ist Gott das Prinzip der Naturerkenntnis als seiner Selbsterkenntnis, hier ist die Natur in ihrer obersten Blüte das Prinzip der Gotteserkenntnis, Gottes, als eines ihr heterogenen. Also auf beiden Seiten eine toto coelo verschiedene Auffassung (gegen Harnack a. a. O. I 529 und Siebeck, Gesch. d. Psych. I 2. S. 371f.).

Die Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur schöpft d. h. die natürliche Gotteserkenntnis, findet nun ihre Erfüllung, ihre Vollendung in der Gotteserkenntnis aus Offenbarung d. h. der übernatürlichen Gotteserkenntnis (vgl. adv. Marc. I 18: nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum: natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus etc.; vgl. I 17. I 10ff. apol. 18. 40. adv. Marc. II 3. 5. IV 25 de praescript. 14. ad nat. II 4ff. de an. 1f. 14. 21. 26. de test. an. 5f. de carne X 2. de res. carn. de cor. mil. 5). Diese Gotteserkenntnis aus Offenbarung will Hauschild (a. a. O. S. 2f.) als die einzige Gotteserkenntnis Tertullians gelten lassen. Nach ihm ist es lediglich ein Mißverständnis, von einer Gotteserkenntnis, die Tertullian aus der Natur gewönne, zu reden. Er schreibt (S. 2): „Tertullian hat nur scheinbar neben die heilige Schrift (= Offenbarung) als 2. Erkenntnisquelle die Natur gesetzt, in der That aber bezeichnet diese nur den besonderen Ausgangspunkt der Erkenntnis, welchen die Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte gegeben hat, denn Gott kann aus der Welt des Gewordenen (Natur in gewöhnlichem Sinne) nur recht erkannt werden, wenn man weiß, wie diese Welt geworden (natura Tertullians); das sagt uns aber die heilige Schrift. So giebt es für Tertullian hinsichtlich aller übernatürlichen Erkenntnis — welche aber könnte höher sein als die Erkenntnis Gottes? — doch nur eine Erkenntnisquelle: Die

heilige Schrift". Es muß der Dialektik Hauschilds aufbehalten bleiben, mit diesen Sätzen einen irgend klaren Gedanken zu verbinden; es scheint schwer, irgend einen darin zu entdecken. Vielleicht aber läßt es sich erraten, was Hauschild meint. Soll es am Ende heißen, die heilige Schrift (Offenbarung) gäbe uns erst die Norm an die Hand, unter der wir die Natur zu betrachten haben; sie belehre uns erst, daß wir „Weltanschauung unter der Idee Gottes" auszuüben haben? So daß, wenn von hier aus nicht der Gedanke Gottes unserer Naturbetrachtung untergelegt würde, wir ihn aus der reinen Naturbetrachtung niemals gewinnen würden? Wenn diese Deutung der verwirrenden Worte Hauschilds richtig ist, so ist dagegen zu sagen, daß Tertullian niemals von der Offenbarung aus in die Natur hinein argumentiert, gleichsam versucht, die Natur in das Joch der Offenbarung zu spannen, die Natur sozusagen wider die Natur nach den Kategorien der Offenbarung zu beurteilen (vgl. Esser a. a. O. S 171 f.). Die Natur, das natürliche Zeugnis der Seele, ist vielmehr dem Tertullian immer das Erste, an welches sich nun als seine Enthüllung, als seine Vollendung die Offenbarung anschließt (vgl. de praescr. 10: quaerendum est, quod Christus instituit; utique, quando non invenis, utique, donec invenias. Invenisti autem, cum credidisti est; vgl. 14; adv. Marc. IV 25. de carne X 2. de res. carn. 2). Die Natur das Fundament, die Offenbarung das darauf Aufgebaute. Was die Offenbarung hinzubringt — im letzten Grunde ist es nichts neues, so neu es immer scheinen mag, es ist bereits in dem Aufriß der Natur gelegen. Es ist nur in eine neue Sphäre gerückt, im Lichte der Offenbarung in ein neues Licht gestellt. So kann man vielmehr umgekehrt meinen, die Offenbarungsgeschichte, welche Tertullian, mit der Reihe der Apologeten und altkatholischen Väter als die Fortsetzung, als die Erfüllung, Bewahrheitung der Kosmosgeschichte versteht, werde mit diesen von ihm ihres spezifischen Wertes entkleidet und auf die Bedeutung einer höheren Naturgeschichte zurückgeschraubt. Nicht die Natur werde beurteilt unter der Idee der Offenbarung, sondern die Offenbarung unter der Idee der Natur. Jedenfalls aber ist soviel deutlich, daß Natur und Offenbarung, und zwar beide nicht als Gegensätze, sondern als Komplemente gedacht, nach Tertullian Erkenntnisquellen Gottes sind [1]).

---

1) Esser (a. a. O. S. 18 f. vgl. S. 172) hat mit Recht gegen Hauschild

Nun war zwar die natürliche Gotteserkenntnis bereits die schlechte und rechte Wahrheit; aber die übernatürliche Gotteserkenntnis, die Gotteserkenntnis aus Offenbarung, ist die Wahrheit mit der Bestätigung, mit dem „Beweise“ [1]). Und wenn die natürliche Gotteserkenntnis als mit ihren Erkenntnisapparat die Vernunft hatte, so ist der Erkenntnisapparat der übernatürlichen Gotteserkenntnis, der Erkenntnisapparat, welcher sich der Offenbarung bemächtigt — der Glaube. Natur und Vernunft, Offenbarung und Glaube — das ist das Beieinander der objectiven und subjectiven Faktoren je der natürlichen und der übernatürlichen Gotteserkenntnis. Aber wie die Natur und die Offenbarung, so steht auch die Vernunft und der Glaube in einem harmonischen Verhältnis der Anlage und des Ausbaues. Wie die Offenbarungsgeschichte gleichsam die aufgeschlossene Naturgeschichte ist, so ist der Glaube gleichsam die aufgeschlossene, die zu sich selbst gebrachte, die innerste, die höchste Vernunft (apol. 18, adv. Marc. IV 25. de an. 1 f. de res. carn. 2: Christo enim servabatur, omnia retro occulta nudare, dubitata dirigere, praelibata supplere, praedicata repraesentare). Und wie doch wieder Natur und

---

auf die Polemik Tertullians gegen Marcion aufmerksam gemacht. Kannte Tertullian keine natürliche Gotteserkenntnis, keine durch Vernunftschluß aus der Natur sich vollziehende, so „verlöre seine Beweisführung gegen Marcion jeden inneren Halt“; Tertullian „hätte sich ja selbst widerlegt“; er wäre in denselben Fehler gefallen, wie er ihn an den Gnostikern getadelt hat (vgl. de res. carn. 2. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Nun finden sich ja freilich bei Tertullian diese bekannten Antinomien: credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est (de carne X 5), und ähnliche Oxymora, welche allerdings eine strenge Sonderung, eine Kluft zwischen Offenbarung und Natur zu befestigen scheinen. Aber diese Gedanken fügen sich unseres Erachtens in der That auch nicht dem ursprünglichen Prinzip der Betrachtung unter; sie sind Gedanken episodischer Art (anders Esser a. a. O., S. 22).

1) Diese Betrachtung führt die enge Verbindung ein, die Tertullian, wie mehr oder weniger der ganze Chor der Väter, besonders aber die Apologeten, zwischen Schöpfung und Erlösung festsetzten (vgl. bei Tert. bes. adv. Marc. I 14. 23 u. ö.). Das Verhältnis, welches sie zwischen beiden statuierten, ein Verhältnis nicht des Gegensatzes, sondern der Gleichsetzung, erklärt sich in der Hauptsache aus der Polemik gegen den gnostischen Dualismus, der Schöpfung und Erlösung in der Weise auseinander riß, daß er sie auf verschiedene göttliche Principien verteilte. Ob es die Apologeten (resp. die Väter) ohne diesen gnostischen Gegensatz zu dieser Anordnung von Natur und Offenbarung gebracht hätten, scheint fraglich.

Offenbarung die Erkentnisquellen einer differenziierten Gotteserkenntnis sind, so sind doch auch ihrerseits wieder die menschlichen Organe, welche an diese Erkenntnisquellen herangebracht werden, die Vernunft und der Glaube, differenziiert. Nicht so, daß sie einander entgegengesetzt wären[1]) — sie sind ebensowenig entgegengesetzt, wie die Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Der Glaube hat vielmehr seine Wurzeln in der Vernunft, genau so, wie sein objectives Komplement, die Offenbarung, ihre Wurzeln in der Natur hatte (de praescr. 9, 10ff. Marc. I 10ff.: animae enim a primordio conscientia dei dos est .... Nunquam deus latebit, nunquam deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; vgl. III, 4, V, 1 de an. 26). Aber die Offenbarung eine verklärte Natur — der Glaube eine verklärte Vernunft, und darum Gott unmittelbarer, reiner, tiefer als die Vernunft erkennend, zu Hause geworden in Gottes Geheimnissen (apol. 18: sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adicit literaturae, si qui velit de deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere et credito deservire; vgl. adv. Marc. IV 25 de spect. 2).

Daß Tertullian Natur und Offenbarung und nicht nur die Offenbarung als den Erkenntnisquell Gottes bekannte, dafür läßt sich endlich noch ein indirecter Beweis führen. Bekanntlich war es die Meinung Marcions, daß Natur und Offenbarung Gegensätze bedeuten. Sie waren ihm so contradictorisch entgegengesetzt, daß es ihn unmöglich dünkte, beide auf ein göttliches Prinzip zurückzuführen. Der Dualismus, der hier klaffte, konnte nur gleichsam die Projektion eines transcendenten Dualismus sein, eines Dualismus der Gottheit. So stellte Marcion den Naturgott (Weltschöpfergott) und den Gott der Offenbarung (Erlösergott) einander gegenüber, und wenn er sie als den gerechten und als den guten Gott einander gegenüber stellte, so ist hier doch nicht, wie ab und an bei den Gnostikern [bestimmt bei Valentin und wahrscheinlich auch bei Basilides (vgl. Hippolyt, Philos. VII 14ff.)] das Maß einer monistisch-quantitativen Skala an die Gottheiten herangebracht, so

1) Daß diese Betrachtungsweise von Tertullian zeitweilig, besonders de carne X 5 zu gunsten eines in die allgemeine Anschauung des Kirchenvaters nicht hineinpassenden contradictorischen Gegensatzes von Vernunft und Glaube aus dem Mittel gethan ist, ist bereits gesagt.

daß also der gerechte und der gute Gott als der niedere und der obere Gott, aber doch in einer Linie zu einander geordnet wären — nein, der Naturgott und der Gott der Offenbarung sind nach der Regel einer dualistisch-qualitativen Beurteilung als Götter ein für alle mal verschiedener heterogener Reiche schroff und feindselig einander entgegengesetzt (adv. Marc. I, 14 u. ö.). Darum konnte es auch nicht im Sinne des Marcionitischen Gnosticismus liegen, über die Vorstufe der Gnosis des Naturgottes hinweg aufsteigend zur höchsten Gnosis des Gottes der Offenbarung zu gelangen. Da der Naturgott und der Gott der Offenbarung von einander isoliert sind, so ist der erkenntnistheoretische Standpunkt Marcions ein durchaus akosmistischer, nur in der Offenbarung gründender, auf ihr sich aufbauender. Die Polemik gegen Marcion wäre nun ungemein erschwert, ja unmöglich gewesen, wenn Tertullian diesen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt mit ihm geteilt hätte, wenn er also etwa, wie eben Hauschild dachte, nun versucht hätte, von der Offenbarung aus dem Marcion zur Natur zuzureden, ihm eine Interpretation der Natur im positiven Sinne zu liefern. Tertullian hätte nicht daran denken können, den Marcion zu überzeugen. Von der Offenbarung aus wäre nur ein Gutgesinnter, ein Wollender überzeugt worden — einer, der schon überzeugt war. Aber der Gedanke Marcions war leichter zu erschüttern, wenn nachgewiesen wurde, wie eine Offenbarung, die nicht in der Natur ihre konkrete Basis hätte, die sich nicht legitimierte an der Natur, nichts weiter als eine luftige Abstraktion, kurz, eine Fiktion bedeutete (vgl. adv. Marc. I, 16: quis enim poterit inducere in animam, nisi spiritus haereticus, eius esse invisibilia, qui nihil visibile praemiserit etc. etc.?), und wie demgemäß auch eine Erkenntnis des Offenbarungsgottes nicht anders ermöglicht wäre, als durch eine Erkenntnis des (für Tertullian identischen) Naturgottes. Denn der Gott der Offenbarung, wenn er überhaupt irgend hätte Fuß fassen können, auf einem Universum, das doch der Naturgott a priori als das seine in Anspruch genommen hatte, hätte sozusagen den Zeitpunkt verpaßt, um die Aufmerksamkeit auf sich, auf seine Offenbarung zu lenken. Er hätte sich angeboten als einen höchst problematischen Ersatz einer Menschheit, die keinen Ersatz bedurfte, die nichts verloren hatte, sondern sich eines wohlthuenden Besitzes in dem Naturgott, in seiner Erkenntnis, erfreute. Dieser Gott der Offenbarung, der zu seinem Ausweis nichts hatte, als aber nur sein gutes Wort, wäre eine zu

rätselvolle und unsichere Erscheinung gewesen, als daß er nur einiges Zutrauen hätte erwecken können. Und er hätte dies Zutrauen um so weniger erweckt, als er sich im Gegensatz gegen den Gott der Natur einzuführen suchte. Er behauptete der Erlöser einer durch den Naturgott gebundenen Welt zu sein — war diese Welt nicht von Anfang an in den Ketten dieses Gottes gelegen, und war nicht von Anfang an die gegebene Zeit, sie aus diesen Ketten zu befreien? Oder war es nicht im ursprünglichen Sinne des Offenbarungsgottes gewesen, sie zu befreien? Oder sollte man sich denken, daß der Offenbarungsgott sich erst aus einer knabenhaften Ohnmacht herausgebildet habe zur Fülle männlicher Kraft? — Wie gravitätisch stand doch diesem höchst zweifelhaften Offenbarungsgott der Gott der Natur gegenüber! Es war ein Gott, der das Alter auf seiner Seite hatte — und das Alter ist immer ein Faktor, der gewertet werden wird. Es war ein Gott, der sich bewiesen hatte, der sich eine machtvolle Unterlage gegeben hatte in der Natur — und die Natur war zu wuchtig, als daß man sie hätte übergehen können. Kurz, er war ein Gott, der keine Fragen mehr aufgab, sondern der von Alters her Realitäten hingestellt hatte, als einen Beweis seines Daseins, seiner göttlichen Würde. Aber dagegen — alles, was Realität bedeutete, das fehlte diesem Gott der Offenbarung. Und warum fehlte es ihm? Weil diesem Gotte das notwendige Postulat fehlte, das es ihm freigegeben hätte, sich durch Realitäten zu manifestieren — die Realität, das Dasein selbst! Und weil es keine Erkenntnis des Nicht-Realen, des Nicht-Seienden giebt, darum konnte auch jede Erkenntnis des eingebildeten Offenbarungsgottes nur eine Einbildung sein, nur eine nichtige, eine illusorische Bedeutung haben [1]).

Es gab einen unvergleichlichen Kerngedanken, den das auf dem Judentum begründete Christentum hineinstellte in eine durch Dualismus und Polytheismus zerrissene Welt: das war der Gedanke der Einheit Gottes. In der That ein Gedanke, wie er der ganzen alten Welt, von den blassen Einwirkungen, die sie von der jüdischen Re-

1) Das ist in freier Darstellung mit großen Zügen das Hauptsächlichste aus der Polemik Tertullians, einer seiner bestgelungensten, gegen den Marcionischen Offenbarungsgott, soweit dieser im Gegensatz gegen den Gott der Natur gedacht war. Das Genaure überragt den Umkreis dieser Arbeit (vgl. adv. Marc. I per totum). Im Übrigen s. F. Chr. Baur, christl. Gnosis, Tübingen 1835, S. 475 ff.

ligion her erfahren hatte, abgesehen, unerhört war. Und selbst, wenn man bei Plato angelangt ist, dem Philosophen, bei dem man doch am ehesten eine gewisse Verwandtschaft mit christlicher Gedankenbildung erwartet, selbst bei diesem christlichsten aller Philosophen des Heidentums wird man diesen Gedanken vergeblich suchen. Gewiß, Plato hat diesen Gedanken angedeutet. Aber was ihn von vorne herein hindern mußte, ihn deutlich zu entfalten, das war, wie immer, sein Dualismus. Plato hat seine Idee eines freiwirkenden, intelligenten, sich selbst persönlich erfassenden Gottes a priori associiert mit der anderen einer Materie, die gleich ewig und gleich bedingend d. h. gleich absolut d. h. gleich göttlich gedacht war. Und über diese Dualität der unendlichen (göttlichen) Ursachen des Universums, diese Dualität einer waltenden Vorsehung und einer brutalen Natur, war Plato nicht hinausgekommen. Was aber den Aristoteles angeht, so hatte er ja den Dualismus, so anders als Plato er ihn immer deutete — er neigte zum naturalistischen Monismus hin — im Princip festgehalten. Wo man nun den Polytheismus d. h. die Religion verlassen hatte, da hatte man den Dualismus d. h. die Philosophie dafür eingewechselt, und das war der Dualismus, an dem man noch damals herumarbeitete, als die christliche Botschaft eintraf. Und was der alten Welt am Großartigsten in dieser Botschaft erscheinen mußte, das war das, was das Einfachste derselben war, die einfachste Antwort auf eine frühe, aber noch immer nicht gelöste Frage des Heidentums — das war der Gedanke der Einheit Gottes [1]). Unter diesen Gedanken wurde nunmehr das Christentum untergebracht, dieser Gedanke wurde der Schild der Apologeten — er wurde auch das Palladium Tertullians.

Der Ausgangspunkt Tertullians war die Idee Gottes als des Absoluten, des allervollkommensten Wesens, des summum magnum (adv. Marc. I 3) [2]). In diesem Begriff, den nicht nur das christliche Bewußtsein, sondern das allgemein-menschliche (adv. Marc. I 10: nunquam deus latebit, nunquam deus deerit: semper intelligetur, semper audietur; etiam videbitur, quomodo volet. Habet deus testimonia, totum hoc quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et deus et unus; vgl. de res. carn. 3) darbietet, ist ganz

1) Vgl. auch Hesselberg, Tert. Leben und Schriften, Dorpat 1848, S. 98 ff.

2) Daß dies nicht herhalten kann für einen ontologischen Gottesbeweis bei Tertullian, dafür vgl. Seite 7 Anm. 1.

notwendig die Einheit Gottes eingeschlossen. Gott, sofern er der Absolute ist, kann eben auch nur Einer sein, der Gedanke zweier oder mehrer absoluter göttlicher Wesenheiten ist ganz unmöglich zu vollziehen. Oder wie sollte man diesen Gedanken ausdenken? Von vorne herein wäre man genötigt, den Begriff einer beschränkten Absolutheit einzuführen, aber gleich hier wäre ein verhängnisvoller Fehler im Ansatz gemacht. Es gilt nicht, das Göttliche nach den Analogien des Irdischen zu beurteilen[1]) und etwa das Maß menschlicher Herrschergewalt, und sei es ein überschwänglich großes, an die Gottheit anzulegen (vgl. adv. Marc. I 4: de deo agitur cuius hoc principaliter proprium est, nullius exempli capere comparationem . . . . Denique, qui exemplo uteris regis, quasi summi magni, vide ne iam non possis eo uti. Quid nunc, si nec inter reges plurifarium videri potest summum magnum, sed unicum et singulare: apud eum scilicet, qui rex regum ob summitatem magnitudinis et subiectionum caeterorum graduum, quasi culmen dominationis excipitur? u. s. w. das ganze Capitel). Die Herrscher auf Erden mögen ihre Herrschaft und ihr Herrschaftsgebiet wohl gegeneinander beschränken, aber der, der der absolute Herr ist aller, kann nur Einer sein. Oder wäre neben Gott noch ein Gott gleicher Majestät zu denken? Auch dieser Gott, den die Theorie einführen möchte, müßte qua Gott mit Absolutheit begabt sein. Das heißt, die Begriffe der beiden Gottheiten würden sich decken — das Absolute ist immer Eines. Aber wollte man es umgekehrt versuchen, die beiden Gottheiten, die man beliebte, gegeneinander zu differenziieren, so bliebe nichts anderes übrig, als mit der Verschiedenheit des Wesens notwendig eine Subordination des einen Gottes unter den andern zu setzen. Und so wäre man wieder daran, die Idee des Absoluten von der Idee des Göttlichen, mit der sie doch unlösbar verbunden sein muß, zu trennen (vgl. adv. Marc. I 5: denique, apud nos vis rationis istius ipso termino plures deos credi non sinit, quod nec duos, illa regula unum deum sisteus, qua deum id esse oporteat, cui nihil adaequetur, ut summo magno . . . . Iam nunc, duo summa magna, duo paria, cui emolumento deputarentur? Quid interfuit

---

1) Man kann nicht sagen, daß Tertullian diesen Grundsatz immer innegehalten hätte. Vgl. seine Anthropomorphismen (Anthropopathismen), seine psychologischen, trinitarischen ꝛc. Bilder.

numeri, cum duo paria non differant uno? u. s. w. das ganze Capitel.) So läßt, wie es auch immer angefangen werden mag, der Begriff Gottes richtig gedacht, allen heidnischen Dualismus und Polytheismus hinter sich, um sich in der Einheit des absoluten Wesens zu beruhigen (vgl. adv. Marc. I 6: dum defendimus, deum summum magnum unicum credi oportere, excludentes ab eo parilitatem, tanquam de duobus paribus de his retractavimus: nihilominus tamen, docendo pares esse non posse secundum summi magn formam, satis confirmavimus duos esse non posse .... Cum duo dii pronuntiantur duo summa magna, necesse est, neutrum altero aut maius sit aut minus, neutrum altero aut sublimius aut deiectius. Nega deum, quem dicis deteriorem: nega summum magnum, quem credis minorem. Deum vero confessus, utrumque duo summa magna confessus es. Nihil alteri adimes, aut alteri adscribes. Agnoscens divinitatem, negasti diversitatem).

Um die Kategorie des summum magnum, unter welche Gott hinuntergezogen wurde, ist reicher. Sie ergiebt neben der Einheit des absoluten Wesens eine zweite formale Bestimmtheit — seine Ewigkeit (vgl. adv. Marc. I 3: .... summum magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine etc.)[1]. Das allervollkommenste Wesen ein in Ewigkeit gegründetes, ungeborenes, ungeschaffenes Wesen, ein Wesen ohne Anfang und Ende[2] Mit dieser Ewigkeit Gottes war für Tertullian implicite auch Gottes unveränderliches und unwandelbares Sein ausgesprochen (vgl. adv. Prax. 27: deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum). Und wie konnte der, der nicht geboren und nicht gemacht war, anders gedacht werden, als unbeweglich und unverkehrbar? (de an. 21: quod cum soli deo competat, ut soli innato et infecto et idcirco immortali et inconvertibili, absolutum est, caeterum omnium natorum atque factorum convertibilem et demutabilem esse naturam). Er war und

1) Vgl. Jeep, Tert. als Apologet, Jahrb. deutsche Th. 1864. Wenn es dort S. 664 heißt: „Erst von ihr (der Ewigkeit) aus erweist er (Tertullian) die Notwendigkeit, einen Gott anzunehmen", so ist das falsch. Diese Notwendigkeit folgte einfach und direkt aus dem Begriff Gottes als des summum magnum; wobei Gottes Ewigkeit d. h. diese besondere formale Bestimmtheit jenes Begriffes vor der Hand ganz gleichgiltig blieb.

2) Hiermit war besonders die heidnische und gnostische Götter-Genealogie getroffen.

ist doch ein Gott, dem alle Zeit lebendige Gegenwart ist d. h. der in der absoluten Freiheit eines zeitenlosen Seins lebt. Der Begriff des Werdens und der Veränderung findet auf diesen Gott keine Anwendung; und der allein ist der rechte Gott, der ewig war und ewig derselbe bleibt (adv. Marc. I 8: deus si est vetus non erit: si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis).

Zur Einheit und Ewigkeit Gottes gesellt sich als letzter und oberster formaler Begriff die Geistigkeit Gottes[1]). Gott ist ein Geist (adv. Marc. II 9 deus enim spiritus; vgl. apol. 21 u. ö.), und zwar ist sein Geistsein als das Geistsein einer absoluten Persönlichkeit (Selbstbewußtsein adv. Prax. 5: Rationalis etiam deus, et ratio in ipso prius et ita, ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est) gemeint.

Es ist nicht not, dafür einzelne Belege nachzuweisen. Davon zeugt der ganze Chor der Tertullianischen Schriften, der Traktat gegen Marcion, Praxeas, Hermogenes, davon zeugt der Apologetikus, De Anima u. s. w. u. s. w. — kurz, alle Schriften Tertullians, die nur irgend auf Gott Bezug haben. Freilich ist aber hierbei folgendes zu bemerken: Expressis verbis hatte Tertullian niemals nötig, über die Persönlichkeit Gottes als solche (wohl aber über seine absolute Persönlichkeit) zu handeln. Er hatte es mit Gegnern und überhaupt mit Leuten zu thun, die sich ebenso wie er über die Persönlichkeit Gottes, wenigstens so weit diese Gottes Selbstbewußtsein bedeutete, klar waren. Tertullian ist es auch nie in den Sinn gekommen, daß man irgend an der Persönlichkeit Gottes als solcher hätte Bedenken nehmen können. Auch

---

1) Tertullian hat sie nicht aus der Idee Gottes als das summum magnum abgeleitet, wiewohl es sich geschickt hätte. Indessen war dieser Punkt nicht kontrovers. Ja, eigentlich war Marcion hier speculativer als Tertullian. Marcions Gottesbegriff war hier ein freierer und geistigerer als der des Tertullian. Tertullian hat sich nie zur Idee des reinen Geistes erheben können; er ist doch letzthin immer wieder stecken geblieben in seinen sinnlichen Anschauungen, auf die ihn nun einmal seine auf das Konkrete gerichtete Natur sozusagen festgenagelt hatte. — Der Begriff Gottes als spiritus ist übrigens im Zusammenhange jener Frage entwickelt: Woher die Sünde des Menschen, wenn seine Seele doch ein flatus des göttlichen spiritus ist (adv. Marc. II 9 f.)? Wir aber nehmen diesen Begriff im Interesse der Systematik gleich hierher.

der stoische Pantheismus hat ihm keine Zweifel an Gottes Persönlichkeit wachgerufen. Ja, wenn er diesen Pantheismus verstanden hätte! Aber er verstand ihn, resp. mißverstand ihn als einen Theismus[1]). Der gute, gnädige und gerechte Gott Senecas war für Tertullian keine Redensart; er nahm das Bild, wie es eben

---

1) Dafür vgl. man bes. apol. 47 [positum vero extra mundum Stoici (deum), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc]; vgl. weiter ad nat. II 2. 4, wo Tertullian der Stoa die Lehre von einem außerweltlichen, die Welt umdrehenden Gott imputiert. Ein horribler Irrtum, der auf Modernes angewendet etwa dasselbe wäre, als wenn man uns heutzutage behauptete, der Spinozismus kenne außer dem Göttlichen in Denken und Ausdehnung noch einen extramundanen Gott! Die Auskunft, die Rauch (a. a. O., S. 45) wählt, daß nämlich Tertullian den Boethus gekannt haben soll, einen Philosophen, der freilich in totaler Diskrepanz mit der Schule diese Lehre vertrat — diese Auskunft ist nicht ernst zu nehmen. Boethus ist, wie man heute kaum etwas von ihm weiß, immer im Dunkeln gewesen. Nein, Tertullian — das ist wohl einleuchtender — hat eben den stoischen Gottesbegriff als einen persönlichen verstanden. Deshalb konnte sich der unschuldige Theologe so an Seneca erbauen! — Die philosophischen Kenntnisse Tertullians beschränkten sich übrigens, von der Gnosis abgesehen (die mehr Romantik, als Philosophie ist), im Wesentlichen auf Plato [vgl. die idealistische Seite der Tertullianischen Anthropologie (Psychologie) de res. carn. 3. de an. 10. 16] und auf den Stoizismus. Aber diese Kenntnisse waren — das fällt immer wieder auf — höchst problematisch. Tertullian war ein der Philosophie fremder Geist. Darum fehlte es überall an einem eindringenden Verständnis; (vgl. das herbe Urteil Zellers, Philos. d. Griech. III 1. 137 Anm. 3. Aufl. 1880). Wo sich Tertullian darauf einließ zu philosophieren resp. sich mit der Philosophie zu beschäftigen, da that er es aus der Notwendigkeit seiner apologetischen Aufgabe Dann aber eben immer nur soweit, als es diese apologetische Aufgabe erheischte. Diese apologetische Aufgabe hob ihn in seinem philosophischen Können und Leisten einigermaßen, aber eben doch nur einigermaßen über das Niveau der allgemeinen philosophischen Bildung empor. Im Ganzen ragt Tertullian nicht über das Mittelmaß philosophischer Bildung hinaus. Das ist deshalb der Fall, weil er die Philosophie eben nur als den Büttel seiner Theologie angesehen und gebraucht hat, aber als einen Büttel, dem er immer mißtraut hat, und den er, wo er ihn los werden konnte, je eher je lieber los wurde. Was die „Liebe" Tertullians zur Philosophie angeht, so vgl. man nur aus einer reichen Fülle von Stellen ad nat. I 4. adv. Marc. II 19. de praescr. 7. de. an. 1 ff. 12. 23. 39. de spect. 17. 28. apol. 21. 46: Quid adeo simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos; vgl. auch apol. 47. Man sieht, diese Liebe ist sehr zweifelhafter Natur gewesen.

ein nicht Eingeweihter nehmen mußte, für die Sache selbst. Aber einer, der im System drin stand, hätte wirklich nicht gewußt, wo er eine Stelle für diesen Gott, der faktisch als Persönlichkeit hätte gedacht werden sollen, also doch notwendig im Gegensatz zur (gotthaften) Materie, hätte finden mögen[1]).

Das Geistsein dieser absoluten Persönlichkeit[2]) Gottes hat Tertullian nun freilich von einem zwiefachen Mangel nicht freizuhalten gewußt. Einmal ist nämlich nicht die scharfe Linie gefunden, die es von dem Geistsein des Menschen scheidet. Und das andere Mal ist das Geistsein Gottes mit einer anderen Bestimmung Gottes nicht nur zusammengerückt, sondern durchmengt, die ganz unverträglich ist — mit der Bestimmung eines Körperseins Gottes [vgl. adv. Prax. 7: Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? (doch s. adv. Marc. II 16: Et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur etc.] (doch s. adv. Marc. II 16) mit de an. 5ff. 9. de carne X. 11. adv. Herm. 35].

Was das Erste anlangt, so ist es also die Tertullianische Unterscheidung des göttlichen spiritus und des menschlichen afflatus, auf die es ankommt. Es ist bemerkt worden (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2. 371), die Lehre vom menschlichen flatus (afflatus), wie Tertullian sie giebt, ist, wenn man sie recht besieht, von der stoischen Pneumalehre nicht weit abgelegen. Daß das in gewisser Weise stimmt, wird sich nicht leugnen lassen. Wenn man nun aber von hier aus zu der Behauptung weitergeht, daß Tertullian für seine Lehre vom flatus die stoische Pneumalehre principiell zur Basis genommen hätte, so ist das ganz entschieden abzuwehren. Es ist eine treffende Bemerkung, die in der vorzüglichen Arbeit Essers (a. a. O. S. 47) begegnet, wo es heißt: „Es ist etwas anderes zu

---

1) Wir wollen aber, damit das Gesagte nicht mißverstanden wird, nicht unterlassen zu bemerken, daß Tertullian, wo er von Gott schlechthin redet, immer die substantia patris, die ihm die tota substantia ist, im Sinne hat vgl. bes. adv. Prax. 9. 18. 10.

2) Es hält schwer, den Begriff der göttlichen Absolutheit allem gegenüber, was Tertullian von Gott prädiziert hat (vgl. die sinnlich-konkreten Züge seines Gottesbegriffs z. B. die Körperlichkeit Gottes) zu bewahren. Aber auch die Persönlichkeit Gottes war gegen die Art und Weise, wie er die Trinität (trinitarische Ökonomie) entfaltete, nicht aufrecht zu erhalten. Vgl. Wadstein a. a. O. S. 662f. Rauch a. a. O. S. 57 hat ihm nachgeschrieben.

sagen, Tertullian stehe auf dem Princip der stoischen Pneumalehre, etwas anderes, er treffe mit der Stoa in einer Gedanken-Analogie zusammen". Das, was den Tertullian an dieser Stelle von vorne herein von der Stoa trennt, das ist sein ganz entschlossener, principieller Supranaturalismus (Dualismus), sein kontradiktorischer Gegensatz gegen jedweden Monismus. Dieser Supranaturalismus konnte es dem Tertullian nicht zugeben, den flatus des Menschen nach der Idee der stoischen Pneumalehre zu bestimmen. Der flatus des Menschen war nach der Absicht Tertullians etwas durchaus vom spiritus Gottes verschiedenes (vgl. adv. Marc. II 9: intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit ut aurulam eius, non tamen spiritum . . . . . deus enim spiritus; imago ergo spiritus flatus . . . . . sic afflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est deus, sine delicto est, ideo et afflatus, id est imago, non debuerit admisisse delictum. In hoc erit imago minor veritate, et afflatus spiritu inferior etc. etc.; vgl. de an. 1. 3. 11. u. ö.), ja, er definierte diesen flatus unter dem Eindruck des Gegensatzes, den der flatus zum spiritus einnimmt. Seine Lehre ist ihm hier von der ganz entschiedenen Absicht diktiert, dem einen Riegel zu setzen, daß das Geistsein des Menschen mit dem Geistsein Gottes irgend konfundiert würde. Seine Lehre ist auch nur von hier aus zu verstehen. Um eine Identifikation des menschlichen flatus und des göttlichen spiritus zu verhüten, darum gerade führt er seine Difinitionen, seine Unterscheidungen ein. Daß er nun damit nicht glücklich gewesen ist, ja, daß ihm die Sache so sehr mißglückt ist, daß er sich nur willkürlich gegen einen Monismus zu hüten vermag, der auch der Monismus der stoischen Pneumalehre ist, das ist wieder etwas ganz Anderes. Das ist nur dafür beweisend, daß er eine Thatsache, die ihm sozusagen als aprioriischer Glaubensbesitz unumstößlich war, mit logischer Stringenz nicht nachweisen und festhalten konnte, aber noch lange nicht dafür, daß er die stoische Pneumalehre zu seinem Ausgangspunkte genommen hat. [Neben früher bemerktem vgl. Esser a. a. O. und Rauch a. a. O. S. 27.]

Wir meinen, so sehr sich Tertullian der Ähnlichkeit seiner Lehre vom menschlichen flatus mit der stoischen Pneumalehre bewußt war (vgl. de an. 5: sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, pene nobiscum etc.), so wenig ist er in der Lehr-

Aufstellung von der Stoa bestimmt gewesen. Was ihn bestimmt hat, das war ein Anderes — das war sein Gegensatz gegen die Gnosis. Die Gnosis (Marcion) hatte die Neigung, den spiritus Gottes, nämlich des Weltschöpfer-Gottes, und den menschlichen flatus zu identifizieren. Diese Identifikation hatte keinen metaphysischen, sondern vielmehr einen ethischen Grund. Es handelte sich um das Böse in der Welt resp. um die böse Welt, um die Sünde, in die der flatus des Menschen empirisch verstrickt war. Und die Gnosis, die akosmistisch gesinnte, scheute sich nicht, die Sünde (das Böse) von dem Schöpfer-Gott aus zu erklären, und zwar so unmittelbar, daß sie dieselbe auf seine Substanz (spiritus) zurücktrug. Hier fand Tertullian, der doch in dem Weltschöpfer-Gott seinen ewigen und lebendigen Gott, den Gott-Vater Jesu-Christi anbetete, die Stelle, an der seine Polemik einschlagen, von der aus seine Lehre sich aufbauen konnte. Es ist somit nichts anderes als die gnostische Theorie resp. die gnostische Ethik, die zu der Tertullianischen Unterscheidung von göttlichem spiritus und menschlichem afflatus den realen Untergrund bildet. Die Unterscheidung selbst ist dann freilich spekulativ, aber mit den Mitteln der Schrift durchzuführen versucht[1]).

Was nun die Unterscheidung selbst angeht, so war der spiritus dem Tertullian die besondere und eigentümliche Seinsart (Körperlichkeit) Gottes im Unterschied von allem endlichen (Körper-)Sein, auch von dem (Körper-)Sein des menschlichen Geistes, das seinerseits als ein flatus specificiert ist [vgl. adv. Prax. 7, adv. Marc. II 9: afflatus dei (spiritus), id est anima; vgl. de an. 27]. Dieser flatus ist zu dem spiritus in das Verhältnis des Hauches zum Odem gesetzt (vgl. adv. Marc. II 9: Intellige afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit, ut aurulam eius, non tamen spiritum. Nam et aura vento rarior, etsi de vento aura, non tamen ventus aura; etc. vgl. de idol 6). Was liegt nun von vorne herein näher, und was ist, wenn das Bild[2]) eben streng

1) Wenn man nun freilich neben dieser gnostischen Ethik auch die gnostische Emanationslehre für unsere Frage herbeiholt, so ist dies natürlich nicht falsch. Allein die gnostische Emanationslehre ist doch eigentlich nur das Allgemeine, in welches diese gnostische Ethik als das Besondere — sie ist nur der moralische Ausdruck jener metaphysisch-physischen Spekulation — hineingehört. Und das Besondere spielt hier dem Allgemeinen gegenüber weit die Hauptrolle.

2) An sich mag in dem Gebrauch von Bildern auch im Umkreis der Dog-

genommen werden soll, auch logisch notwendiger, als zu sagen: Also wie der Hauch ein Teil des Odems ist, so wird auch der flatus einen Teil (portio) des spiritus bilden. Indessen wie Tertullian diese Folgerung aus dem Sinne der Gnosis (Marcions) anführt (vgl. Marc. II 9: nec potest non ad originalem summam referri corruptio portionis), so ist er doch bemüht, aber sagen wir gleich ohne Glück bemüht, sie mit Definitionen abzuwehren. Thatsächlich kann er sich gegen diese Folgerung nicht behüten. (Deshalb haben wir uns auch nicht gescheut, vgl. S. 10 den flatus als portio des spiritus direkt als Tertullianische Münze auszugeben.) Tertullian will zwar nur da hinaus kommen, den flatus als ein dem spiritus Verwandtes (vgl. adv. Marc. II 9. de an. 22. de res. carn. 7. de test. an. 2 u. ö.), den Hauch als ein dem Odem Abbildliches gelten zu lassen — allein, was soll das heißen, der Hauch ein Bild des Odems? Das ist nichts weiter als ein Gen. 2, 7 angelehntes unverständiges Spiel mit Worten! Nein, der Hauch ist nicht ein Bild des Odems — er ist vielmehr, substanziell angesehen, mit dem Odem identisch. Oder was sollte der Hauch anderes sein, als eben Odem? Mag sein, nicht jedesmal Odem in seiner Totalität, aber immerhin doch (qualitativ) Odem, wenn auch (quantitativ) eine Partikel des Odems. Und andrerseits, worin vollzöge anders der Odem seine Funktion, als im Hauche? Was bliebe zurück als seine charakteristische Bestimmtheit, den Hauch resp. die Summe allen Hauches abgezogen? Also mit diesem Bilde ist es nichts; es ist verwirrt und nicht entfernt im Stande, das zu beweisen, was es beweisen soll, daß göttliches und menschliches Geistsein gegeneinander sichergestellt sind (vgl. auch adv. Prax. 27). Aber das ist es gerade gewesen, worauf es ankam. Tertullian hätte dieses Bild für nichts weiter verwenden können, und da freilich hat er es mit Vernunft verwendet, nicht die substanzielle Identität von spiritus und flatus zu bestreiten — die

---

matik resp. Apologetik kein Bedenken liegen. Aber das Bild wird allerdings in dem Augenblick bedenklich, in welchem auf ihm der Accent der Rede ruht, in welchem in ihm das Geheimnis aufgeschlossen erscheinen soll. Sobald das Bild mit diesem Anspruch angeboten wird, wird sich die besonnene Theologie immer ablehnend verhalten müssen. Im theologischen Nachweis ist mit Bildern nichts, gar nichts gesagt; sie, die Bilder verzäunen die Fragen, aber sie lösen sie nicht; sie bieten für das Gefühl die Illusion der Lösung, aber den Verstand können sie nicht sattmachen.

folgte vielmehr notwendig aus dem Bilde — sondern die potenzielle Gleichheit Beider abzuwehren, den menschlichen flatus als ein Geringeres (deminutior qualitas adv. Marc. II 9) dem spiritus Gottes unterzuordnen. Die Selbigkeit der Substanz von spiritus und afflatus war nicht zu leugnen, aber wohl die Selbigkeit der Gaben und Kräfte. Wie das Leben des Hauches gleichsam hängt im Leben des Odems, so hängt auch das menschliche Geistesleben gleichsam im Leben des Geistes Gottes. Und wie der Hauch, wenn man will, sich schließlich eben als eine portio des Odems von der Totalität des Odems resp. der vollen Summe des Hauches ablösen kann, so kann sich auch der flatus des Menschen in eine Gottesferne hinwegstehlen, die seine substanzielle Einheit mit dem spiritus bis zur Unkenntlichkeit verschleiert. Aber diese Einheit, wie sie doch eine in der Identität der Substanz begründete ist, kann sich als solche doch niemals ganz verleugnen. Die substanzielle Identität des flatus und spiritus muß sich fort und fort beweisen in der Teilhaberschaft des menschlichen flatus an gewissen species und proprietates des göttlichen spiritus (vgl. de res. carn. 7). Diese göttlichen species und proprietates sind es, die den flatus (materiell) als Teilnehmer an der göttlichen Substanz charakterisieren. Zwar ist in seinem Begriff nicht die ganze göttliche Substanz gegeben, sondern (formell) freilich eine exilitas substantiae (vgl. adv. Marc. II 9. adv. Prax. 29. de an. 47 u. ö.) d. h. der flatus ist nicht, wie Tertullian möchte, eine neu begründete, qualitativ-differenziierte, geringere Substanz, sondern (in dem von dem Bilde her allein angängigen Sinne) eine immer homogene Substanz, die aber hier nicht in ihrer göttlich-unendlichen Vollmacht, sondern in menschlich-endlichen Formen gegeben ist. Soviel, aber nicht mehr, ergiebt demnach das Gleichnis von Odem und Hauch: Eine quantitative und eine formelle Differenziiertheit des göttlichen spiritus und des menschlichen flatus — und hier liegt die Ähnlichkeit mit der stoischen Pneumalehre. Aber worum es dem Tertullian recht eigentlich mit seinem Gleichnis zu thun war, das war ja etwas ganz anderes, das war gerade das, eine qualitative und eine materielle Differenziiertheit des spiritus und des flatus nachzuweisen — und mit dieser Absicht ist er innerlich von der stoischen Pneumalehre geschieden, mag er mit seinen sinnlichen Bildern immer wieder auf sie hinüber zu gleiten scheinen (vgl. bes. adv. Marc. II 9).

Indessen — dies wollen wir hier nur noch erwähnen — Ter-

tullian hatte auch einen recht entscheidenden praktischen Grund, ein substanzielles Anderssein von göttlichem spiritus und menschlichem afflatus zu lehren. Er hätte anders keinen Raum behalten für die einzige Besonderheit Christi. Christus hatte die Prärogative vor Allen, die seine Brüder heißen, in die Substanz des göttlichen Vaters mit einbefaßt zu sein. Er war es, der Gott von Gott geheißen war. Denn er war aus dem Vater hervorgegangen und doch sprach er: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Und so konnte er sprechen, weil er sich mit dem Vater durch die Identität der Substanz verbunden wußte. Als eine portio der göttlichen Substanz war er gegen alle Menschheit, die durch separatio aus derselben Substanz nunmehr zu einer neuen niederen Substanz geschaffen war, zur ewig gleichen Majestät des göttlichen Seins herausgehoben. Diese besondere Seinsart Christi, die ihn von allem menschlich-endlichen Sein auszeichnete, gab auch ein bedeutsames Motiv ab, die strikte substanzielle Sonderung des göttlichen spiritus und des menschlichen flatus zu betonen. Es gab nur Einen, in dem flatus und spiritus substanziell identisch waren, der, der zugleich Mensch und Gott war — Christus[1]).

Was das Zweite anlangt, nämlich die Bestimmung des göttlichen spiritus zu einer Bestimmtheit körperlichen Seins, so war es allerdings dem Tertullian eine ernste und ausgemachte Sache, daß der spiritus Gottes unter der Form eines Körpers subsistiere. Die Bestimmung Gottes als Körper wird nun über die Anthropologie Tertullians zurück resp. über seine Psychologie zurück aus seiner Ontologie verständlich. Tertullian war zu sehr Realist, als daß er sich ein rein geistiges Sein hätte ausdenken können (vgl. de carne X. 11: Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est; doch s. adv. Herm. 35). Das, was ihm wirklich war, war ihm eben damit und nur damit wirklich, daß es ein Körperliches war. Die Körperlichkeit war ihm das Wesen der Wirklichkeit (Realität) resp. die wahre Wirklichkeit. Da war es nun ganz gleich, ob ein Materielles oder ein Geistiges in Frage stand. Beides hatte für Tertullian seine volle Wahrheit eben im Körpersein, und beides wäre ihm, körperlos gedacht, als eine ärgerliche Abstraktion erschienen (vgl. de carne X. 11. de an. 7: Si

1) Im Übrigen vgl. Hauschild a. a. O. S. 19ff.; Esser a. a. O. S. 47/55 passim.; Rauch a. a. O. S. 26f.

enim non haberet anima corpus, non caperet imago animae imaginem corporis; s. weiter adv. Prax. 7 ff.; adv. Herm. 35).

Ja, man darf wohl noch mehr sagen: „Der Unterschied von Materie und Geist (kosmologische Dualismus) ist für Tertullian letztlich gar nicht vorhanden. Seine Anthropologie (vgl. de an. passim.) wird das bestätigen. Ganz deutlich ist freilich Tertullian hier auf den ersten Wurf dualistisch gestimmt. Er scheidet zwischen Seele und Leib. Aber dieser Ansatz, soviel er verhieß, so wenig hat er gehalten. Thatsächlich läuft — gewiß, ohne daß es sich Tertullian deutlich bewußt war, und ohne daß er vollends es irgend gewollt hätte, seine Definitionen sind vielmehr ein stetes Abwehren dessen (vgl. adv. Marc. II 9) — sein anthropologischer Dualismus, konsequent gehandhabt, in einen Monismus aus. Wir haben bereits gesehen: Die Seele war dem Tertullian etwas Sinnliches (vgl. auch de an. 7), ein Hauch aus dem göttlichen Odem. Wenn wir aber natürlich diese Vorstellung nur als eine bildliche gelten lassen können und sie deshalb als theologisch unbrauchbar kennzeichnen müssen, so müssen wir doch wieder so gerecht sein zu erkennen, daß dieses Bild für Tertullian doch eben mehr war als ein Bild. Tertullian hat sich die Sache wirklich so gedacht, daß der spiritus als göttlicher Lebensodem den flatus des Menschen als einen Hauch aus sich entlassen habe. Diese Thätigkeit des Odems und dieses Sichloslösen des Hauches vom Odem (vgl. adv. Marc. II 9) war ihm keine vorstellungsmäßige Form eines rein geistig zu denkenden Inhaltes, kein exoterisches Kunststück, zurechtgemacht für die große Menge der Glaubenden, das aber eine esoterische Gelehrsamkeit erst auf den reinen Gedanken zu bringen hatte. Nein, sein sinnliches Bild war ganz ernst gemeint und konnte deshalb so ernst gemeint sein, weil die Objekte dieses Bildes, spiritus und flatus, für Tertullian in konkreter Sinnlichkeit subsistierten. Hier geht uns nun weiter der spiritus nichts an; wir haben es mit dem flatus zu thun. Und wenn er, der flatus, das Princip der seelischen Thätigkeit des Menschen, und wenn mit ihm die Seele des Menschen selbst (vgl. de an. passim.) sinnliche Größen sind (vgl. de an. 7. de carne X. 11) — wo bleibt denn da der ursprüngliche Dualismus, wo bleibt die strenge Differenziiertheit von Seele und Leib? Der Dualismus ist vom Monismus verschlungen. Seele und Leib haben ihre Einheit in dem, daß sie sinnlich, daß sie körperlich sind (vgl. de an. 7). Und von hier aus sind wir denn in der That geneigt,

dem Tertullian zuzutrauen, daß ihm das Körperliche der Dinge nicht nur das Substanziale der Dinge bedeute[1]), sondern die Sinnlichkeit, die Materialität der Dinge bezeichnet[2]). Verstärkt wird dieser Verstand der Tertullianischen Körperlichkeit durch die Beobachtung, daß Tertullian mit dem Begriff des Körperseins jedesmal den der Ausdehnung mitsetzt, in der Anthropologie resp. Psychologie (vgl. de an. 9: Cum animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis, iam haec conditio proprietatis de caeteris accidentibus corpulentiae praeiudicavit .... Et tamen non inconstanter profitebimur, solemniora, quaeque, et omnino debita corpulentiae, adesse animae quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi) ebenso, wie in der Theologie (vgl. Gieseler, Dogm. Gesch. 1885, S. 112; Huber a. a. O. S. 113), und weiter, daß er auch das Fleisch mit dem Prädikat corpus ausstattet (vgl. Wadstein a. a. O. S. 659)[3]).

---

1) So wollen bes. die katholischen Theologen: Schwane, Dogm. Gesch. d. vornic. Zeit, Münster 1862, S. 168; Esser a. a. O. S. 65, doch s. S. 70; Stöckl, Mainz 1891, doch nicht deutlich, Gesch. d. christl. Philos. z. Zt. der Kirch.-Väter, S. 172.

2) So Neander, Antignostikus, Berlin 1849, S. 449 f.; Ritter, christl. Philos., Hamburg 1841, I 368; Wadstein a. a. O. S. 659, den Rauch unselbständig nachschreibt, s. S. 23 f.; vielleicht auch Huber, Philos. d. Kirch.-Väter, München 1859, S. 113.

3) Gewisse Andeutungen in adv. Herm. 35. 36 (de carne X. 11) könnten unsere Auffassung der Tertullianischen Körperlichkeit in Zweifel stellen. Allein diese Andeutungen fallen dem allen gegenüber, was Tertullian sonst über Körperlichkeit aussagt, nicht ins Gewicht. — Wir stehen hier übrigens an dem Punkte der die Animosität Tertullians gegen die Platonische Ideenlehre erklärt (vgl. apol. 47 u. ö.; auch de an. 18. 24). Und in der That: Hier klafft ein contra-diktorischer Gegensatz. Wie wär es möglich gewesen, daß der Mann, der die Substanz aller Dinge in dem corpus-Sein der Dinge fand, und der gar dieses corpus-Sein massiv-materialistisch verstand, sich hätte hineindenken können in den objektiven Idealismus eines Plato, für den die grobe Korporeität der Dinge das Negative der Dinge, das Schattenhafte, Wesenlose, Vergängliche bedeutete? Für Plato war in Wahrheit keine Einzelexistenz vorhanden. Platos gleichsam intuitive Anschauung zertrümmerte die Einzelexistenz, um über dem Individuellen hinaus in der generellen Idee seine Ruhe zu finden. Das war die Idee der Dinge, in der Plato die Substanz der Dinge erfaßte. Und das war eine Metaphysik, die allein vermochte, eine zusammenhängende Weltanschauung zu begründen — das war eine wahrhaft philosophische Metaphysik.

Wo hat nun diese paradoxe Vorstellung Tertullians von der Körperlichkeit (Materialität) alles Seienden (Substanziellen) ihren eigentümlichen Quellort? Es ist ganz recht! Hier läuft die Ontologie, Psychologie und Theologie Zenos und seiner Schule mit der Ontologie, Psychologie und Theologie Tertullians zusammen. Aber sollte in der That diese durchaus wahre Bemerkung ausreichen, die Behauptung zu begründen, daß Tertullian den in Frage stehenden Gedanken von der Stoa abgeborgt habe?[1]). Die Stoa ist bekanntlich durch Aristoteles darauf gekommen, in dem Körpersein der Dinge das Substanziale der Dinge zu finden. Und zwar ist es der Aristotelische Realismus (universalia in re; Individualismus), der hier zu Grunde gelegen ist. Was wirklich ist, das ist das stoffliche, individuelle Ding (οὐσία = substantia), die Einzelexistenz, und das ist das ursprüngliche Objekt des aussagenden Denkens. Aber das Allgemeine, das Ideelle, die Form (εἶδος) der Dinge ist nun nicht wie bei Plato ein ἓν παρὰ τὰ πολλά, sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν (anal. post. I 11) d. h. in der Einzelsubstanz ist die forma substantialis (der Ersatz der Platonischen Idee), das allgemeine Wesen immanent, dieser Einzelsubstanz inhärierend; und nur darum ist es möglich, daß das Einzelne ein Allgemeines zum Prädikat hat; (das Allgemeine = τὸ τί ἦν εἶναι). Aber die Form, die sich im Einzel-Dasein verwirklicht, kann sich doch nur eben dann in ihm verwirklichen, wenn dieses Einzelne ein Materielles, Stoffliches ist. Und so war und blieb das Materielle das logische Prius (in Wirklichkeit war es stets freilich nur in Verbindung mit der Form gegeben), und sofern dieses Materielle immer als eine Einzelexistenz gegeben war, bildete diese materielle Einzel-Existenz als eigentliche Substanz der Dinge die ursprüngliche Basis, auf welche alle wissenschaftliche Metaphysik rekurrieren mußte. Nun man weiß und sieht auch, wie solche Metaphysik den Materialismus begünstigen mußte. Merkwürdig, mit Aristoteles ist die Philosophie auf ihre Höhe gekommen — aber es ist derselbe Aristoteles gewesen, an dem sie herumlenkte in den Materialismus hinein.

Ein Spezialfall dieses Materialismus kehrte nun in der stoischen

---

Aber die Metaphysik Tertullians an diesem Punkte? Sie war die gröbste und armseligste Physik!

1) So will Wadstein a. a. O. 655 ff. und unselbständig Rauch a. a. O. S. 44.

Idee von der Körperlichkeit alles Substanziell-Seienden wieder. Die Form (εἶδος), die für Aristoteles nicht ein nur in der Abstraktion Bestehendes, sondern vielmehr ein Thatsächliches war, das an den Dingen erfahren wurde, diese Form war für die Stoa nicht mehr vorhanden. Es gab für die Stoa keine Realität des Allgemeinen — die allgemeinen Begriffe repräsentierten für sie gleichsam nur die Regel, nach der ein Zusammenhang in den Einzeldingen abläuft. Aber was wirklich war, das waren die Einzeldinge, und diese Einzeldinge erlebte man als körperliche Realitäten. Die Körperlichkeit der Dinge — das wurde das Stichwort der stoischen Schule, einem Stichwort auch darin gleich, daß ihm eine universelle Bedeutung eingeräumt wurde. Das Seiende, ein Wirkendes resp. Leidendes, mußte immer ein Körperliches sein. Alles, was im Kausal-Zusammenhang lebendig war, ganz gleich, ob es Substanzen, ob es Eigenschaften der Dinge waren — es konnte nur deshalb lebendig sein, weil es ein Körperliches war. In dem Begriff der Realität war an jeder Stelle der Begriff der Körperlichkeit eingeschlossen. Und so galt nicht nur das als körperlich, was unmittelbar für die Sinne als ein Körperliches gegeben war, nein, auch das Geistige z. B. die Tugenden, die Affekte, die Weisheit u. s. w. — kurz, auch alles das, was der „gemeine Verstand" als ein Nicht-Sinnliches resp. Übersinnliches, Pneumatisches anzuerkennen gewohnt war, mußte für die Körperlichkeit herhalten. Denn was waren Tugenden, Affekte und Weisheit anderes, als gewisse Zustände des Seelen-Körpers, eigentümliche Spannungen (τόνοι) der Massenteilchen der Seele, welche die diese Massenteilchen durchwaltenden Luftströmungen (πνεύματα) erzeugen? Und nun konnte es ja gar nicht anders sein, es war vielmehr nur konsequent, wenn diese Universalität des Körperlichen — nur den leeren Raum, den Ort, die Zeit, das Gedachte (λεκτόν) nannten die Stoiker unkörperlich, und doch sollten sie existieren! — auch auf die universelle Grundkraft, auf Gott ausgedehnt wurde. Gott war ja doch, wie wir schon gesehen haben, für die Stoa nichts weiter als die individuelle Repräsentation des universellen Weltdaseins; (darum war auch bekanntlich die Theologie der Stoa in ihre Physik eingeordnet). —

Das alles muß man nun wissen, um auf die Frage antworten zu können. Hat Tertullian seine Anschauung von der Körperlichkeit alles Seienden, oder sagen wir jetzt — was uns hier direkter angeht — von der Körperlichkeit Gottes der Stoa entlehnt?

Für die Stoa hatte es nicht nur Sinn, sondern es war das allein Vernünftige von ihrem Ausgangspunkte aus, wenn sie Gott körperlich nannte. Wie es denn überhaupt für einen materialistischen Pantheismus das einzig Mögliche ist, seinen Gott, der ihm doch eben nichts weiter als die Idealisierung der konkreten Wirklichkeit ist, körperlich zu heißen. Das Materielle, unbeschadet dessen, daß es ein Psycho-Physisches sein mag, ist und bleibt doch immer ein Physisches, ein Materielles, ein Körperliches; das Psychische ist nur eine eigentümliche Bestimmtheit, ein Prädikatives — der „Phosphor" dieses Physischen. Aber was nun hier durchaus vernünftig ist, das wird zu einem Unverstand, wenn das Dasein Gottes und das Dasein der Welt als zweier heterogener Formen der Wirklichkeit unterschieden wird. — Für uns hat das nun hier keine weitere Bedeutung, weil wir der Überzeugung sind, daß Tertullian den Pantheismus der Stoa in der That nicht eingesehen hat, sondern in dem Glauben gelebt hat, die Stoa scheide dualistisch zwischen Gott und Welt. Aber wir möchten das denen zu bedenken geben, die den Tertullian allerdings zu einem routinierten Philosophen resp. Stoiker machen wollen und ihm, was unsere Frage angeht, eine Anleihe bei der Stoa zutrauen. Es hat niemand die Transcendenz Gottes stärker betonen können, als Tertullian. Wäre Tertullian nun in die Stoa eingelebt gewesen, so wäre ihm auch wohl der Zusammenhang eingeleuchtet, in welchem die Stoa Gott körperlich nannte. Er hätte es dann wohl erkannt, daß der Stoa, wie sie nun einmal dachte, gar nichts weiter übrig blieb, als Gott körperlich zu heißen. Da er nun aber den Monismus der Stoa nicht teilte, da er den Zusammenhang nicht teilte, in welchem sich die Körperlichkeit Gottes als eine Notwendigkeit des Denkens ergab, so hätte er sich wohl bedacht, die Körperlichkeit Gottes von der Stoa zu entlehnen. Dies scheint, rein logisch angesehen, gleich von vorne herein dagegen zu sprechen, daß Tertullian hier stoische Weisheit biete. —

Aber diese logischen Argumente wollen ja oft recht wenig bedeuten. Sehen wir genauer zu, ob wir bei Tertullian einen Anhalt finden dafür, daß er Gottes Körperlichkeit dem Gedankenkreise der Stoa entnahm. Es läßt sich nun in dem ganzen Tertullian keine Stelle entdecken, die irgend darauf schließen ließe. Oder es müßten denn etwa die Stellen sein (vgl. z. B. apol. 47 mit de an. 5 u. ö.), in denen Tertullian seine Kenntnis dessen verrät, daß die Stoa die Körperlichkeit Gottes lehre! Es finden sich aber wohl Stellen, in

denen Tertullian nicht nur seine Abweichung von der stoischen Körperlehre anzeigt (vgl. z. B. adv. Herm. 36, wo er Handlungen, Leiden, Verrichtungen oder Begierden als unkörperlich charakterisiert), sondern wo er ganz unmißverständlich ausspricht, daß er mit seiner Gottesvorstellung genau in der Gottesvorstellung der Juden stehe (vgl. Wadstein a. a. O. S. 658; siehe apol. 21). Und wir meinen, das will doch etwas bedeuten! Oder wollen wir ihm diese Behauptung nicht zugeben? Ist es denn wirklich so, daß er mit seinem Gedanken der Körperlichkeit Gottes im Rahmen der jüdisch-(christlich)en Religion resp. Religionsgemeinschaft so ganz isoliert dastünde, daß ihm dieser Gedanke keinesfalls von hier entstanden sein, daß er ihm nur von der Stoa zugetragen sein könnte? Wir glauben nicht.

Man kann mit gutem Rechte behaupten, das jüdische Volk ist nie über einen sinnlichen Verstand der unter dasselbe ergangenen geistigen Gottesoffenbarung hinausgekommen [1]). Um den Nachweis dieser Behauptung zu führen, hat man es nicht erst nötig, auf eine außerbiblische Literatur, also etwa auf ein Material assyrischer und ägyptischer Quellen zu recurrieren: der Nachweis läßt sich ganz direkt aus dem Alten Testament erbringen. Die specifischen Offenbarungsträger unter dem A. T.lichen Bundesvolk von Mose bis Maleachi brachten Gottes Heilsoffenbarung als ein dem historischen Verlauf Eingeordnetes. Die Offenbarung war darum niemals ein magisches Mirakel, das gleichsam blitzartig unter Israel auftauchte, ohne Verknüpfung und ohne Vermittlung mit dem geschichtlichen Gesamtleben des Volkes. Der jeweilige Inhalt dieses Gesamtlebens läßt sich sozusagen als die natürliche Basis einer jeweiligen Offenbarung verstehen resp. als das Prisma, durch welches sich diese Offenbarung hindurchstrahlte. So lange nun der Inhalt, speciell der geistige Inhalt dieses israelitischen Volkslebens sich in sinnlichen Formen zur Erscheinung brachte, so lange gefiel es Gott, seine Offenbarungen durch das Mittel dieser sinnlichen Formen zu erschließen. Aber nicht, ohne daß die Gabe einer Offenbarung immer zugleich eine Aufgabe in sich enthielte. Der theoretische Teil dieser Aufgabe konnte nur der sein: Sich des Inadäquaten der sinnlichen Aus-

1) Es darf uns nämlich nicht das Volk Israel selbst „im Nimbus eines Offenbarungsträgers" erscheinen, „während sich Gott nur vor und unter ihm, aber nicht durch es selber offenbart hat". Vgl. Nösgen, mod. Entwickl.-Lehre und die Offenb.-Relgn. Schwerin 1898. S. 34.

drucksformen der geistigen Gottesoffenbarung bewußt zu werden — sich zu schützen vor einer Identificierung von Offenbarungs-Form und Inhalt. Indem nun aber Israel beides von vorne herein in Eines setzte, blieb für die Anschauung des israelitischen Volkstums die Offenbarung selbst in jenen sinnlichen Formen, mittels derer sie sich zuerst kündlich machte, stecken, und jene adäquateren Formen späterer Offenbarungsträger fielen für das Bewußtsein des Volkes hinweg, wurden von diesem Bewußtsein nicht mehr verstanden. Daher bog dann je mehr und mehr die Geschichte der Offenbarung von der Geschichte des jüdischen Volkes ab[1]), und die Letztere endigte mit dem Ärgernis an dem, in welchem die Erstere ihren geistigsten Höhepunkt erlebte, an Christo. Für das israelitische Volkstum als solches war die Offenbarung auf jenem untersten, sinnlichen Niveau stehen geblieben. Und so hat es das Judentum nie gelernt, geistige Dinge auch wirklich geistig zu deuten. Da wurden die Sprüche des A. T. in jedem Falle sinnlich aufgefaßt; da war Gott gedacht als eine (übersinnlich)-sinnliche Macht über die Welt; da spielten sich die Erwartungen, die sich an diesen Gott knüpften — mögen es Erwartungen gewesen sein, die die Gegenwart erfüllen sollte, oder Erwartungen die in apokalyptischen Hoffnungen verliefen — in sinnlichen Bildern und Vorstellungen ab; da wurde das messianische Gottesreich nach der Analogie eines irdischen Reiches versinnlicht, und der, nach dem als dieses Reiches König ausgeschaut wurde, trug irdisch-königliche Gewandung. Und so könnte man fortfahren — kurz, der Zusammenhang des populären jüdischen Glaubens war in (übersinnlich)-sinnlichen Formen bestanden. Es sind nun das freilich — und dies entschuldigt das israelitische Volkstum — die Formen, die in keiner Volksreligion, und mag sie noch so modern sein, fehlen. Das Volk, d. h. seine breite Masse, vermag Übernatürliches nur immer unter dem Symbol des Naturhaften, Geistiges nur immer unter dem Bilde des Sinnlichen zu repräsentieren — aber dort steht ihm das Symbol, und hier das Bild je und je für die Sache selbst ein. So ist nun selbst in der geistigsten Religion, der Religion des Christentums, der Religion, welche so recht eigentlich die Verneinung

1) „Nach dem einmütigen Urteil des Jesaias, des Herrn und seiner Apostel stellt sich die natürliche Entwickelung des israelitischen Volkstums als eine Entwickelung zur Verhärtung dar und in keiner Hinsicht als eine Entwickelung der Gotteserkenntnis." Vgl. Rösgen, ibid. S. 32.

aller Sinnlichkeit bezeichnet, welche, man könnte sagen, gewachsen ist aus dem Gegensatz gegen die Sinnlichkeit — selbst hier in allen Entwickelungsphasen bis in die Gegenwart hinauf, soweit diese Religion Volksreligion ist resp. geworden ist, die Reihe derselben (übersinnlich)-sinnlichen Formen zu finden. Und begreiflich sind diese Formen hier am stärksten in den ersten christlichen Generationen repräsentiert. Es war der Geist der jüdischen Volksreligion resp. überhaupt der Geist einer Volksreligion, der in diesen Generationen lebte. Will man diesen Geist ganz deutlich haben, so hat man ihn in der Hoffnung der unmittelbaren Parusie Christi resp. der chiliastischen Erwartung. Das ist der Punkt, an dem dieser Geist am lebendigsten herausgebrochen ist. Diese Erwartung, wie sie der Ausdruck einer sinnlichen Frömmigkeit ist, ist immer unter sinnlichen Bildern vorgestellt. Sie ist das christliche Pendant, oder, sagen wir, die christliche Weiterführung des populären jüdischen Zukunftsideales. Aber dieses Zukunftsideal, wie jene chiliastische Hoffnung haben für uns hier nur symptomatische Bedeutung, nämlich nur so weit, als in ihnen diese christliche Volksreligion und jene jüdische auf einen kurzen Ausdruck gebracht ist. Und wie es nun jüdische Theologen gab, die über ihre Theologie hinweg mit ihrer Seele in diesem Zukunftsideale standen, d. h. in der sinnlichen jüdischen Volksreligion so gab es auch — und wird es fernerhin geben — christliche Theologen, die ihre Theologie unterdrückend mit ihrem vollen Herzen bei der chiliastischen Erwartung oder, sagen wir nun allgemein — wir dürfen jetzt nicht fürchten mißverstanden zu werden — bei dem populären christlichen Glauben sind. Das sind allemal die der Abstraktion, der reinen Idee entfremdeten Theologen, jene sozusagen „römischen" Naturen, die mit dem Blick für das reale Leben, für die greifbare Wirklichkeit begabt, an der derben Konkretheit, und an ihr allein, Genüge finden. Das sind die Theologen, die, paradox gesagt, eigentlich keine Theologen sind. Sie mögen geschickt sein, Formeln zu bauen, starke Wachttürme gegen den Feind, aber ihre christliche Persönlichkeit, ihr nach warmem Leben dürstendes Herz ruht nicht in diesen starren und eisigen Formeln — ist hinter ihnen zurückgezogen bis dahin, wo es mit dem frischen, zukunftsfreudigen, sinnlichen Glauben der Menge zusammentrifft. Solche Theologen, so weit und so lange die christliche Kirche sie hat, repräsentieren dann auch, hier offenbarer, dort heimlicher, jene derbe Sinnlichkeit der populären christlichen Religiosität. Und am ungescheutesten konnte

dies freilich der Fall sein, so lange in der That die christliche Theologie und die christliche Volksreligion noch nicht gar weit auseinander getreten waren. Es sind besonders die ersten christlichen Generationen, die jene merkwürdigen „Personal-Unionen" von Theologie und populärem Glauben kennen lehren, die die paradoxe Verbindung einer straffen theologischen Wissenschaft und einer chiliastischen resp. montanistischen Sinnlichkeit aufzeigen. Will man aber einen Charakter haben, in dem diese Verbindung am sonderbarsten, aber auch am geschlossensten erscheint, so ist es Tertullian. Tertullian meint so fest wie nur irgend einer, im populären christlichen Glauben zu stehen. Er der gefeiertste und gefestigtste Theologe seiner Zeit, ja, man könnte sagen, er, ein Kardinal-Theologe der römischen Kirche, macht die christliche Populärreligiosität in den breitesten Phasen, auch in ihren Schwelgereien, mit ganzer Seele mit. Er ist überzeugter Chiliast, er ist so überzeugter Montanist, daß er sich förmlich erleichtert fühlt, als er dieser Überzeugung seine Theologie zum Opfer bringen durfte. Und nun meinen wir — um endlich zum Ziele zu kommen — ein Moment, das Tertullian aus dem populären jüdisch-christlichen Glauben aufraffte, ein solches Moment war sein Gedanke der Körperlichkeit Gottes. Das aber bedeutet keine Schwierigkeit, daß dieses Moment mit seiner theologischen Gottesidee nicht zusammenstimmte — die christliche Persönlichkeit Tertullians, die die wunderlichsten und entferntesten Gegensätze unter sich zu begraben wußte, eine Persönlichkeit, die größer war als ihre Logik, eine Persönlichkeit, die in ihre Seele das einheitlich hereinzubrechen wußte, was, objectiv betrachtet, nicht nur conträr, nein, contradictorisch entfernt war — diese Persönlichkeit Tertullians war es, die ihm auch hier das, was nicht zu verbinden war, vermittelte. Aber hat er wirklich diese merkwürdige Vermittlung allein gefunden? In seiner Nähe steht ein hochgebildeter Theologe der Bischof Melito von Sardes (170c)[1]. Er schrieb eine Schrift, die leider verloren ging, uns nur noch bekannt aus den Origenistischen Fragmenten der Genesis, wo sie bestritten ist — eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Also auch hier diese höchst untheologische Vorstellung einer Körperlichkeit Gottes — eine fremdartige Episode, möchte man sagen, dieses feinsinnigen Bischofs. Und diese Vorstellung ist weiter gegangen, weit hinaus über Melito und Tertullian.

1) Vgl. Piper, Melito i. d. Stud. Krit. 1838. I 71ff.

Origenes bezeugt (vgl. opp. ed. Lommatzsch, II 34. XXI 27ff.) eine Uneinigkeit der ihm gleichzeitigen Kirchenlehrer in dieser Frage der Körperlichkeit Gottes. Diejenigen, die diese Vorstellung hielten, mögen sich damit gewehrt haben gegen die spiritualisierende, die Realitäten verflüchtigende, alexandrinische Theologie. Wenn aber derselbe Origenes an anderer Stelle (vgl. c. Celsum, VII 33ff.) die Einstimmigkeit aller Christenheit in der Negation einer Leiblichkeit Gottes erklärt, so bedeutet diese Bemerkung gegen die Andere keinen Wiederspruch. Das, worin freilich die christliche Kirche Eine Stimme abgab, war die Überzeugung, daß Gott keine Leiblichkeit (Körperlichkeit) nach Analogie der menschlichen habe (vgl. corpus sui generis Tertullians)! Aber das war noch lange nicht ausgemachte Sache aller christlichen Theologie, ob oder ob nicht Gott überhaupt als (geistig)-körperliches Wesen zu denken wäre (gegen Schwane a. a. O. S. 162). Die Kirchengeschichte weiter hinauf, blieb diese Frage noch lange offen; wenn auch nicht zu verkennen ist, daß die ernste Theologie, mehr und mehr im Banne der Schule, auch mehr und mehr die geistige Lösung suchte und fand. Aber besonders da, wo der populäre christliche Glaube noch damals weitergewachsen ist, wo die Theologie noch nicht so hingetroffen war resp. abgewehrt wurde (z. B. Mesopotamien, vgl. die Andianer; Ägypten vgl. die ägyptischen Mönche; hier hielt sich bekanntlich der Chiliasmus am längsten; u. s. w.), da finden wir gelegentlich diese alte Vorstellung reliquienhaft wieder. Aber sie ist endlich, wie das nicht anders sein konnte, zerfallen, verkümmert — man könnte sagen, im gleichen Schritt mit dem Chiliasmus, der doch eine Zeit hatte, wo er offiziell aussah, während diese Vorstellung niemals auch nur den Schein einer offiziellen Vorstellung hatte — um aber dennoch, da sie in der populären Religiosität tief angelegt ist, fort und fort bis auf die Gegenwart befähigt zu bleiben, wieder zu erwachen. Sie ist mit dem Chiliasmus resp. dem populären christlichen Glauben leise associiert. Darum kann sie, darum wird sie immer wieder mit ihm einkehren. Der letzte große Theologe übrigens, der sich darüber machte, sie in aller Form zu bewältigen, ist Gregor von Nazianz (vgl. orat. 34. p. 540, Kölnische Ausgabe 1640) gewesen[1]).

1) Wir wissen nicht genau, ob wir uns mit dieser Herleitung des uns angehenden Gedankens Tertullians mit Schwegler (d. Montanism. u. d. christl.

Daß Tertullian die Vorstellung der Körperlichkeit Gottes, eine Vorstellung der jüdisch-christlichen Populär-Religiosität, in allem Ernste behauptete, hatte übrigens seinen sehr starken, positiven Grund. Nicht daß er sich mit dieser wunderlichen Vorstellung an irgend welche Philosophie anlehnte — diese Vorstellung, könnte man sagen, bezeichnet im Gegenteil die eigentliche Spitze, in welcher sein Gegensatz gegen alle Philosophie kulminiert. Tertullian gehörte zu jenen Geistern, die es nicht vertragen können, wenn über die sinnliche „Schein"-Wirklichkeit hinweg nach einer ideellen „wahren" Wirklichkeit gefragt wird, in welcher letzteren die erstere ihre Ursache und ihren Zweck hat. Dem Tertullian war diese „Schein"-Wirklichkeit eben kein Schein, sondern „wahre" Wirklichkeit. Und allerdings hatte Tertullian jenem Idealismus gegenüber, wie er sich damals in der „christlichen Philosophie" (Gnosis) aufspielte, ein Recht auf seiner Seite. Das war ein Idealismus, der sich nicht begnügte, zwischen abstract-ideellem und concret-materiellem Sein zu unterscheiden, der vielmehr nicht eher ruhte, als bis er das Concret-Materielle allemal als ein Negatives (ja zuweilen sogar als ein Böses vgl. Marcion) nachgewiesen resp. dasselbe in das Abstract-Ideelle, das positive „Seiende" resorbiert hatte. Und was dabei herausgekommen war, und was, wenn sich nicht die „römische" Theologie dagegen gewehrt hätte, immer weiter herauskommen mußte, das war die Verflüchtigung der „Theologie der Thatsachen"

Kirche, Tübingen 1841. S. 170) im Einverständnis finden. Jedenfalls ist Schwegler der einzige Theologe der uns begegnet ist, welcher entschieden erklärt: „In keinem Falle ist auf den Stoizismus zu rekurrieren". Eine eigentümliche Wendung giebt er indessen unserer Frage — der er übrigens nicht das letzte Wort reden will — durch den Hinweis auf die Clementinen, „die diesen feineren(!) Anthropomorphismus teilen (Hom. 17, 7—11)". Aber wir gestehen: Recht klar ist uns dieser Hinweis nicht geworden. Im Allgemeinen meinen freilich die Theologen, evangelische wie katholische, für die Lösung unserer Frage bei dem Stoizismus Hilfe zu finden. Selbst Esser (a. a. O. S 48. 65 f.) ist untreu geworden. Er redet jedoch nur von einer „Anlehnung" Tertullians an die Stoa. Daß Tertullian hier von der Stoa ausgegangen ist, wird er am Ende auch nicht zugeben wollen (doch s. S. 48). Nitzsch (Grundr. d. Dogm. Gesch. Berlin 1870. S. 280) sagt, die Gott-Körperlehre Tertullians erinnere an die Stoiker. A. Harnack (Dogm. Gesch. I. 170. III. Aufl. 1894) aber — und das scheint bedeutsam — erklärt mit Zurückhaltung: „Man darf die Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes auf stoische Einflüsse zurückführen". Die Art, wie wir das Rätsel zu lösen versuchten, scheint er nicht ganz zu verwerfen (vgl. ibid.).

in eine „Theologie der Schatten" (vgl. übrigens adv. Marc. III 8; adv. Valent. 10. 12f. 24. 33), die Auflösung dessen, was Gott und was sein Heilsrat bedeutete in eine beunruhigende Spekulation — beunruhigend deshalb, weil sie nicht mehr vom objektivem Geist, dem Geiste Gottes, versichert, sondern auf den menschlich-endlichen Geist gestellt war und darum niemals eine absolute Befriedigung und Wahrheit gewährleisten konnte. Die idealistische Gnosis hätte das Christentum mit der christlichen Theologie verseucht, wenn sie darinnen zu Hause geworden wäre; sie hätte von Beidem nicht vielmehr übrig gelassen als ein grotteskes Zerrbild, in welchem die Züge des Sein-Sollenden vielleicht zwar nicht ganz ausgetilgt, aber doch widerlich bis zur Unkenntlichkeit verzogen und verwildert erschienen wären. Wenn man die Theologen aufzählt, welche sich diesem Verderben entgegenwarfen, so bildet Tertullian einen Markstein. Das war sein Realismus, der hier eine behütende Scheide aufrichtete. Und daß nun dieser Realismus jenem ausschweifenden Idealismus gegenüber an unserer Stelle in einen gröblichen Materialismus auswuchs, das ist zwar nicht entschuldbar, aber doch immerhin erklärlich. Ein Extrem postuliert oft das Andere. Es war ja doch nicht so gemeint, daß Tertullian die Körperlichkeit Gottes auf Kosten seines geistigen Wesens betont hätte — er hat gleichmäßig die Geistigkeit Gottes als eine spezifische Körperlichkeit, und die Körperlichkeit Gottes als eine spezifische Geistigkeit prädiziert (vgl. früher), oder daß er Gottes und des Menschen Ebenbildlichkeit in jene Körperlichkeit gesetzt hätte. Davon abgesehen, daß Gottes und des Menschen Körperlichkeit als imkomparabel gedeutet wurde (vgl. adv. Marc. II 16: Nam et dexteram, et oculos, et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur), waren das Eigenschaften des Geistes, worin Gott und Mensch ebenbildlich waren resp. ein intelligible Freiheit (vgl. adv. Marc. II 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam). Recht besehen, wollte Tertullian mit seiner Behauptung des göttlichen Körperseins nicht mehr, als Alles aufbieten, um die Realität, die Substanzialität Gottes zu behalten. Tertullian glaubte aber eben diese reale Substanzialität nur dann behalten zu können, wenn die Bestimmung der Körperlichkeit (Materialität) darauf konnte angewendet werden.

Tertullian hat nun, um allen Einwürfen zu begegnen, die von

seinem geistigen Gottesbegriff aus gegen seine Vorstellung von Gottes Körperlichkeit könnten erhoben werden, den Körper Gottes als einen spezifischen, als einen corpus sui generis et in sua effigie (vgl. adv. Prax. 7) charakterisiert. Es lag dies in der Folge seiner individualistisch-pluralistischen Ontologie resp. Kosmologie. Der sensualistische Realismus Tertullians fand in dem Körper-Sein der Dinge ihr eigentliches, wahres, ihr substanzielles Sein. Soviel Körper waren, und so weit sich Körper ausdehnten, so viele Substanzen waren gegeben, so weit konnte man von Substanzen reden. So lag vor dem geistigen Auge Tertullians eine unermeßliche Welt ausgebreitet, eine Welt so bunt und vielgestaltig, daß ihre äußere Mannigfaltigkeit ihre innere Einheit zu verschleiern drohte, daß ihr zufälliges und wildes Durcheinander die planvolle Regel verhüllte, welche dem zufällig Scheinenden seinen Zweck und dem, was wildchaotisch aussah, seine harmonische Bedeutung bestimmte. Und wie so alles Körperliche resp. Substanziale ein besonderes Körperliches war, so war auch Gottes Körperlichkeit eine besondere. Mag sein, daß dieser corpus des göttlichen spiritus mit den Analogien einer empirischen Körperlichkeit unverträglich blieb (vgl. adv. Marc. II 16), das konnte nicht dahin gehen, diesem spiritus jene doch universelle Körperlichkeit alles Substanziellen abzuerkennen (vgl. de an. 8: Abruptum alioquin et absurdum, idcirco quid de corporalium eximere censu, quia caeteris corporalibus exemplis non adaequet) d. h. ihn zu einer Abstraktion der „praktischen Vernunft" zu stempeln. Nein, diese Körperlichkeit Gottes war eben wie jede Körperlichkeit eines Substanziellen eine Körperlichkeit »sui generis et in sua effigie«, eine ungleichartige Körperlichkeit, wie sie jede Substanz zum unterscheidenden Merkmal von einer anderen Substanz hatte. Indessen dürfen wir uns nun das nicht verheimlichen, daß mit diesem »sui generis et in sua effigie« doch endlich gar nichts gesagt ist. Diese Bestimmung ist eine Bestimmung rein negativer Art. Sie ist so zu sagen nicht mehr, als eine Warnungstafel, dazu hingestellt, um die Konsequenzen, die vom Körpersein Gottes aus von einem „tölpischen" Verstande abgeleitet werden könnten, gleich im Entstehen zu verhindern. Wenn aber Tertullian gemeint hat, mit dieser doch höchst allgemeinen Spezifikation des göttlichen Körperseins etwas Positives zu leisten, so ist er damit gründlich betrogen. Mit dieser Bestimmung ist, so nackt wie sie dasteht, auch nicht ein positiver Gedanke zu verbinden. Darum ist dieses »sui generis et

in sua effigie von nicht mehr, als illusorischer Bedeutung, und nur anhangsweise zu bedenken.

Wenn man nun freilich dem Tertullian den Vorwurf nicht ersparen kann, daß er das Geistsein der absoluten Persönlichkeit Gottes hinsichtlich des menschlichen Geistseins und hinsichtlich des göttlichen Körperseins nicht zur Höhe einer reinen begrifflichen Selbständigkeit und Klarheit zu erheben vermochte, so fühlt man sich über diesen Mangel zuguterletzt mit einer glänzenden Gedankenreihe entschädigt. Das ist die Gedankenreihe, die Tertullian an die Idee des Geistes Gottes als absoluter Freiheit angeschlossen hat (vgl. adv. Herm. bes. 4—17, denn passim; adv. Marc. bes. II 5—10). Man hat ein Recht, diese Gedankenreihe als die meist concinne und meist imponierende Gedankenreihe der Tertullianischen Apologetik zu verstehen. Jedenfalls ist es eine von den wenigen Gedankenreihen Tertullians, welche unmittelbar den Eindruck einer überlegenen logischen Kraft erwecken, welche die bei Tertullian oft beschleichende Unruhe einer mangelnden Treffsicherheit suspendieren. Es konnte nicht fehlen, daß die paradoxe Thatsache der Sünde und des Übels in einer Gott geschaffenen Welt auch im Kreise der alten katholischen Kirche Stimmungen erweckte, welche diese Thatsache — über ihre rein theologische Begründung hinweg — zum Objekt einer philosophischen Beurteilung erhoben. Und hätte die alte katholische Kirche an ihrem eigenen Herde von vorne herein solche Stimmungen nicht gewonnen — die „Welt", die böse philosophische Welt hätte nicht lange gewartet, den Schatten ihrer Stimmung hinüberzuwerfen in die Kirche. Nie ist, was die Geschichte des Christentums anlangt, Religion und Philosophie so nahe beieinander und durcheinander gewachsen, als in der ersten Jugendblüte der christlichen Kirche. Wo aber Religion und Philosophie die Ehe eingehen, wo Gott unter dem Gesichtspunkt der Welt, und die Welt unter dem Gesichtspunkt Gottes geschaut und begründet werden, da ist allemal jene kardinale Frage im Auftauchen: Woher die Sünde, woher das Übel der Welt? Man weiß, wie tief damals jene Frage in die Gemüter eingeschlagen hatte. Sie hatte sich, könnte man sagen, nicht nur zu einem fundamentalen Problem einer häretischen (Gnosis), sondern auch einer kirchlichen Theologie (Apologeten) aufgeworfen. Je weiter und entschlossener sich nun die principiellen Ausgänge flohen, um so verschiedener mußte natürlich jene Frage beantwortet werden. Aber wie immer — indem sich jene Frage mehr und

mehr eingebürgert hatte, war auch eine Theologie hier eingekehrt, eine „Vermittlungs-Theologie", die sich getraute, die Brücke über die starrende Kluft zu schlagen. Das ist jene „Vermittlungs-Theologie" gewesen (Hermogenes), welcher Tertullian, der geschworenste Feind aller Vermittlungen, mit seiner Idee des Geistes Gottes als absoluter Freiheit begegnete [1]). Es hat seine Schwierigkeit, die Theologie des Hermogenes aus Tertullians Andeutungen klar zu entwickeln. Nach diesen Andeutungen scheint es indessen, als wäre Hermogenes nur an dem Problem der Theodicee interessiert gewesen. Hermogenes — das darf man nicht vergessen — war ja auch kein Theologe „von Fach", sondern ein geistvoller, spekulativer Laie. Das, was uns nun am meisten bei ihm im Vordergrund steht, das ist sein Begriff der Materie. Leider ist Tertullian zu wenig philosophisch geschult gewesen, als daß er gewußt hätte, uns diesen Begriff des Hermogenes klar zu hinterlassen. Es lassen sich hier nur Vermutungen aussprechen. Was war eigentlich die Materie des Hermogenes? Aus der Erwägung heraus, daß Hermogenes „Vermittelungs-Theologe" gewesen ist, könnte man meinen, er wird seine Materie nach der Analogie jenes „Nichts" der kirchlichen Schöpfungslehre — unzweifelhaft steht Tertullian hier im Bewußtsein der Kirche (vgl. de praesc. 13), wenn er auch die Lehre der Schöpfung aus Nichts stärker hervorhebt — gedeutet haben. Er wird sie gedeutet haben als ein lediglich Negatives, Bestimmungsloses, als universelle Möglichkeit alles Wirklichen. Es wird so alles von dem Begriff der Materie ausgeschlossen haben, was Realität bezeichnet. Aber, wenn wir näher zusehen, so scheint er hier doch weniger der kirchlichen Lehre Verbindlichkeit bewiesen zu haben.

---

1) Es ist richtig: Tertullian hat seine Polemik gegen Hermogenes auch unter den Gesichtspunkt der Einheit (Einzigkeit) Gottes gestellt (vgl. adv. Herm. 4 ff. u. ö.). Eine „ewige Materie" — die die Sünde und das Übel erklären sollte — ist für Tertullian mit der jeder Vergleichung spottenden Einheit Gottes unverträglich. Indessen bildet das Tertullianische Argument der Einheit Gottes ja schließlich nur die Vorhalle jenes gewichtigeren und weiterschauenden — der absoluten göttlichen Freiheit. Wenigstens ist das, was Tertullian gegen die Ewigkeit der Materie vom Standort der Einheit Gottes eingewendet hat, leichter gemünzt. Zuweilen fehlt auch das Kleinmeisterliche nicht. Aber die Gedankenreihe Tertullians ist blendend, wenn man sie unter dem Tertullianischen Titel der absoluten Freiheit Gottes zusammenfaßt. Darum betrachten wir sie nur von hier aus.

Die Andeutungen Tertullians lassen doch endlich darauf schließen, daß dem Hermogenes die Materie in der That ein Positives, ein Reales gewesen ist; daß sie ihm nicht nur der relative Möglichkeitsgrund alles Wirklichen — nein, daß sie selbst ihm ein Wirkliches gewesen ist. Aber freilich, ein Wirkliches als absolute Passivität, als dunkler, formloser, chaotischer Urgrund, gleichsam als eine erste qualitätlose, unaussagbare, unausdenkbare Wirklichkeit, als unfaßlicher Bildungsfaktor unserer faßlichen Welt. Vielmehr kann man über die Materie des Hermogenes nicht herausbekommen. Aber das, was wir herausbekommen haben, läßt leicht erkennen, daß hier Platonische Vorstellungen (ὕλη, ἄπειρον) maßgebend gewesen sind; (vgl. übrigens Esser a. a. O. S. 32; Neander a. a. O. S. 345). Die Gleichung, die man aufstellen darf, ist diese: Bei Plato: Idee und Materie; bei Hermogenes: Kausalität Gottes und Materie.

Neander (a. a. O. S. 345) hat gemeint, daß Hermogenes diesen kosmologischen Dualismus doch nur da vertrete, wo er bereits in den Monismus einzulenken beginnt. Indem Hermogenes ein ewiges Herr-sein Gottes lehrte, (vgl. adv. Herm. 3: Deum semper deum etiam dominum fuisse etc.), habe er sich von vorne herein von der kirchlichen Vorstellung eines zeitlichen Schöpfungsaktes entfernen müssen; habe er sich Gott denken müssen als von Ewigkeit schaffend, als von Ewigkeit der Materie erscheinend, von Ewigkeit sie bildend. Und so wäre dann für die theoretische Betrachtung die Unterscheidung einer apriorischen ὕλη und einer aposteriorischen organisierten Welt übrig geblieben. So mußte dem Hermogenes, schließt nun Neander, der Begriff eines schöpferischen teleologischen Handelns Gottes (Kirchenlehre) in den anderen „einer von immanenter Notwendigkeit bestimmten Entwickelung übergehen. Hermogenes mußte sich die Sache so denken, daß von Ewigkeit her durch Notwendigkeit seines Wesens, nicht durch transitive Thätigkeit Gott auf die Materie bildend einwirkt" (Neuplatonische Auffassung). Was hätten wir also nach Neander bei Hermogenes? Wir hätten die Emanations-Theorie, wir hätten eine Theologie, die regelrecht in die Gnosis hineinzählte! Das ist nun ganz entschieden falsch. So verständlich die Vordersätze Neanders sind, so unverständlich sind die Schlußsätze. Mag sich Hermogenes immerhin die Einwirkung Gottes auf die Materie als einen ewigen Vorgang gedacht haben, mag er sich schließlich diese göttliche Einwirkung als

notwendig gedacht haben, so hat er sie sich doch immer als ein persönliches, wenn man will „ewig“ schöpferisches Handeln Gottes auf eine diesem Gott konträre Materie gedacht. Der lebendige Gott auf der einen Seite, auf der andern die tote Materie, der Gott „von Ewigkeit“ Leben einbildete. Hermogenes ist also mit der Kirche dualistisch, und zwar streng dualistisch gestimmt geblieben. Gewiß, es giebt Fäden, welche von dieser Theologie in die gnostische Theologie hinüberführen (Problem des Bösen) — allein, von Monismus keine Spur! Der christliche Gottesbegriff ist unumwunden anerkannt. Oder sollte etwa der Begriff der „ewigen Bildung“ und der „Notwendigkeit“ allein ausreichen, diesen emanatistischen Monismus nachzuweisen? Doch ganz gewiß nicht, wenn man bedenkt, daß Hermogenes keineswegs von einer philosophischen Orientierung aus zu seiner kosmologischen Theorie einer „ewigen Materie“ (vgl. adv. Herm. 2f. 6. u. ö.) gelangt war (vgl. auch Hauck, Tertullian, Erlangen. 1877. S. 252). Hermogenes war zuerst Christ, dann Philosoph. Das, was ihm seine kosmologische Theorie aufgezwängt hatte, war ein Gedanke gewesen, der ihm religiös entsprungen war, — der Gedanke der Theodicee. Den lebendigen Gott, den er mit der Kirche bekannte, von der Autorschaft des Übels und der Sünde zu befreien, das war es gewesen, was ihn zu seiner Kosmologie getrieben hatte. Darum mußte dann auch, wie immer nun seine kosmologischen Spekulationen ausfielen, das Interesse an demselben lebendigen Gott seine Hauptsache bleiben. Das Interesse an diesem lebendigen Gott, welcher von der Kirchenlehre als schlechthinige Ursächlichkeit alles Seins gefaßt, auch für das Dasein der Sünde und des Übels verantwortlich erschien, das nötigte, an einem neuen Verstande der Schrift den Verstand der Kirche zu korrigieren. Und dieser neue Verstand der Schrift (Gen. 1. 2), ein Verstand, der nun freilich an der Philosophie orientiert war, lieferte endlich die errettende Vorstellung einer „ewigen Materie“ [1]). Da war das Princip gefunden, das Princip

1) Hermogenes kam bekanntlich dadurch zu jener „ewigen Materie“, daß er dem Terminus principium, den der erste Vers der Schrift bot (in principio fecit deus coelum et terram), auf jene Materie deutete. „In der vorhandenen Substanz schuf Gott den Himmel und die Erde“. Seine Auslegung hier und weiterhin ist jedenfalls interessant und geistvoll; vgl. Hauck a. a. O. S. 258f.

der Sünde und des Übels, da war die Heiligkeit Gottes von dem trübenden Schein, in welchem die Kirche sie stecken gelassen hatte, entlastet; (vgl. adv. Herm. 10: materiam cum creatore proponunt (haeretici) ut malum a materia, non a creatore deducant etc.; vgl. Cap. 14. 16).

Tertullian hat die „ewige Materie" des Hermogenes mit der Idee der absoluten Freiheit Gottes bestritten (vgl. adv. Herm. 6: ergo quidem deus contestabitur deus, et iuravit nonnunquam per semetipsum, quod alius non sit qualis ipse; vgl. Cap. 4. 8. 42). Nicht möglich, daß dem ewigen Gott eine „ewige Materie" gegenüberstünde! Mag diese „ewige Materie", die Hermogenes will, endlich nichts weiter bezeichnen, als eine Passivität, als ein Chaos, an dem sich die „ewig"-bildende Thätigkeit Gottes erzeigt — eine Materie, die ungeschaffen, die ewig wäre, wäre die Setzung eines zweiten göttlichen Princips (vgl. adv. Herm. 6: erit enim et materia qualis deus, infecta, innata, initium non habens, nec finem) — eine Paradoxie, die die absolute Freiheit des göttlichen Wesens verleugnete[1]). Denn wozu eine „ewige Materie"? Um eine Substanz gewonnen zu haben, die das Dasein der Sünde und des Übels erklärte, die dieses Dasein als absolute Notwendigkeit setzte, über die auch selbst die Macht eines göttlichen Faktors nicht hinaus könnte! So wäre Gottes frei-schöpferische Thätigkeit eine Illusion, und was in Wirklichkeit wäre, das wäre ein Handeln Gottes an einem Objekte, das diesem Handeln apriori den Weg wiese, die Grenze steckte [vgl. adv. Herm. 8: Atquin etiam praeponit illam (scl. materiam) deo, et deum potius subiicit materiae etc. etc.]. Und diese „ewige Materie" — wäre es irgend vor Gott und seinem Offenbarungswort erhört, sie zum Urgrunde der Sünde und des Übels zu stempeln? Wo wäre die Möglichkeit, die Möglichkeit für Gott, ein ewig-Sündiges und ein ewig-Übles zu überwinden (vgl. adv. Herm. 10: aut famulus erit mali deus, aut amicus)? Wäre eine „ewige Materie", ein ewiges Princip von Sünde und Übel — wie kann es geschehen, daß aus ihr Gutes gebildet werde (vgl. Gen. 1, 21)? Oder ist diese „ewige Materie" nur ein Neutrales, ein Mittleres gewesen — gut und böse (vgl.

1) Tertullian muß hier ähnliche, ja dieselben Wege gehen, als dort, wo er den Begriff Gottes als des summum magnum gegen Marcions theologischen Dualismus aufstellte (vgl. adv. Marc. I 4 ff.).

adv. Herm. 12: materiam reprehendo, cum ex illa mala pessima etiam bona atque optima a deo fiunt . . . utique qua optima, non certe qua mala ac pessima. Demutationem igitur admisit materia, et si ita est, statum aeternitatis amisit: mortua est denique sine sua forma; etc. vgl. Cap. 13)? Man mag sich diese „ewige Materie" ausgrübeln, wie man wolle, mag entschuldigend sie herabdrücken zu einem stumpf-massiven Objekt göttlicher Schaffens-Thätigkeit [vgl. adv. Herm. 14: ex occasione materiae suo (scl. dei) tamen arbitrio] — ihre Setzung, allgemein angesehen, bezeichnet dennoch die Verneinung jener allgemeinen absoluten Freiheit Gottes, und speciell vollzogen unter dem ethischen Gesichtspunkt von Sünde und Übel, die Verneinung der göttlich-absoluten sittlichen Freiheit (vgl. adv. Herm. 10—14. 16).

Es ist nunmehr die absolute Freiheit Gottes nur zu behalten, sofern Gott als schlechthiniger Grund alles Seins und Daseins, seine Schöpfung als eine freie Schöpfung aus dem Nichts (ex nihilo) verstanden bleibt (vgl. adv. Herm. 15). Gott ist es, der die Welt nach Form und Inhalt aus seinem freien Willen schuf [vgl. adv. Herm. 17: omnia post illum, quia omnia ab illo (scl. deo)].

Tertullian hat es nun in seinem Traktat gegen Hermogenes darauf angelegt, neben seiner negativen Aufgabe der Ablehnung der „ewigen Materie", die eine Verneinung dessen war, was ihm obenan stand — der absoluten Freiheit Gottes, die positive der Erhärtung der kirchlichen Schöpfungslehre, der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, zu leisten (vgl adv. Herm. 15. 19. 21. 34. ꝛc.)[1]). Allein mit dem Grunde, aus welchem heraus Her-

1) Tertullian hat es anerkannt, daß die Schöpfung aus dem Nichts nicht expressis verbis in der Schrift (Gen. 1) geboten ist; aber die Schrift hat diese Lehre angedeutet (vgl. adv. Herm. 20f.: si principium materiam significaret, non ita scriptura inscripsisset: »In principio« deus fecit, sed »ex principio«. Non enim in materia, sed ex materia fecisset. De sophia autem potuit dici, »in principio«). — Wenn es übrigens ein verkehrter Gedanke ist, so ist es doch ein feiner Gedanke, den Wadstein (a. a. O. S. 663) äußert, daß nämlich, so gewiß Tertullian „sich die Schöpfung als persönliches Handeln Gottes denkt, dieselbe nichtsdestoweniger vom Standpunkt seiner materialistischen Voraussetzungen konsequent betrachtet werden muß als eine Evolution des göttlichen Wesens, das ja hier wie bei den Stoikern in der That die Einheit der wirkenden Vernunft (sophia, λόγος) und der passiven

mogenes diese „ewige Materie" postuliert hatte, dem Grunde der Theodicee, hat er sich hier nur andeutungsweise (vgl. adv. Herm. 15: Caeterum, si ideo malum non ex nihilo, ne deo fiat, de cuius arbitrio videbitur, sed ex materia, ut ipsius sit, de cuius substantia erit factum: et hic, ut dixi, auctor mali habebitur deus etc. etc.) beschäftigt. Es ist dies aus seinen apologetischen Rücksichten verständlich. Jener Grund des Hermogenes, der diesen zu seinem Postulat der „ewigen Materie" bewogen hatte, mußte hier für Tertullian wegfallen, nachdem ihm von dem Gesichtspunkt der absoluten Freiheit Gottes aus die „Ewigkeit" der Materie a priori eine Illusion bedeutete. Ja, mochte sich endlich ein noch so gefälliger Grund für jene „ewige Materie" dem Verstande bieten, jener Grund konnte unter dem Obersatz der absoluten Freiheit Gottes von vorne herein nicht berücksichtigt werden. Aber andrerseits mußte doch auch einmal die Frage der Theodicee in den Umkreis der Tertullianischen Untersuchungen hineingeraten — die Frage nach der absoluten göttlichen Freiheit unter dem Dasein von Sünde und Übel der Welt. Es mußte einmal zurückgegriffen werden über die „ewige Materie", bis auf den Grund, der genötigt hatte, sie zu postulieren, den Grund des Daseins von Sünde und Übel der Welt. Wie reimt sich dieses „wider-göttliche" Dasein von Sünde und Übel zusammen mit dem Dasein einer absoluten-göttlichen Freiheit? Das ist die Frage, die uns Tertullian in der Abwehr eines anderen bedeutenderen Gegners als des Hermogenes, in der Abwehr des Marcion zu lösen sich angeschickt hat[1]).

Es war ungemein feinsinnig gedacht von Tertullian, wenn er die Frage der Theodicee einschränkte auf die Frage nach der absoluten göttlichen Freiheit unter dem Dasein der Sünde d. h. wenn er das Dasein des Übels in der Welt von vorne herein aus dem Umkreis der Frage der Theodicee verbannte.

Materie (corpus, ὕλη) bildet". Weshalb aber dieser Gedanke Wadsteins verkehrt ist, ist aus frühererm deutlich.

1) Indem Tertullian die Frage der Theodicee im Kampfe gegen Hermogenes beiseite liegen ließ, ließ er die Gelegenheit beiseite, das Dasein eines bösen Princips in der Welt zu erklären. Tertullian hat keine Erklärung für das objektive Dasein der Sünde (wohl aber für das Dasein des Übels vgl. adv. Marc. II 14), die er, wie auch allein vernünftig ist, einfach als Thatsache aufgenommen und auf den Satan zurückgeführt hat (vgl. ibid.).

Das Übel, wie es an sich ist, ist eben kein sittlich-Böses, vor welchem die absolute Freiheit Gottes gerechtfertigt zu werden brauchte. Ja, man könnte sagen, für Tertullian ist das Übel gerade umgekehrt eine beweisende Bethätigung jener absoluten göttlichen Freiheit, die ihre über die Sünde übergreifende Macht zur Erscheinung bringt [vgl. adv. Marc. II 14: malorum supplicii et poenae (definimus) deum creatorem . . . . De his ergo creator profitetur malis, quae congruunt iudicis etc.]. In dem innerweltlichen Dasein des Übels ist das Dasein der absoluten Freiheit Gottes innerweltlich geworden. Das Dasein des Übels ist die deutliche, massive Reagenz der absoluten Freiheit Gottes gegen die ohnmächtige Sünde. Aber das Dasein der Sünde selbst? Hier ist doch ein in Wahrheit „widergöttliches" Dasein — und wie wäre es möglich, dieses „widergöttliche" Dasein, wo eine absolute Freiheit Gottes waltet?

Tertullian hat die Sünde nicht als eine substanzielle, objektive Größe aufgenommen. Es wäre ihm, dem Manne, der wohl noch für Spekulationen, aber nicht mehr für Abstraktionen geschaffen war, diese Betrachtung der Sünde — ganz abgesehen davon, daß sie ihm fruchtlos gedünkt hätte — wohl zu abstrakt erschienen. Tertullian rechnete mit der Sünde, wie sie sich ihm in der konkreten Welt erzeigte. Da war die Sünde etwas Attributives, eine subjektive That des Menschen-Wesens. Und wenn man dieser Sünde, jeder Sünde, auf ihren Grund ging, was war die Sünde? Sie war jedenfalls nicht nur subjektive That des Menschen. So hätte sie ja immer noch eine That sein können, die unter dem unwiderstehlichen Druck irgend eines objektiven Befundes (vgl. die „ewige Materie" des Hermogenes) mit der blinden Notwendigkeit eines Natur-Prozesses gethan würde, eine That, die annalysiert den subjektiven Faktor durch einen objektiven beinahe verschlungen erwiese. Nein, die Sünde war dem Tertullian mehr, als eine subjektive That des Menschen; sie war ihm — und das war dem Tertullian das Allergewisseste — zu oberst eine That der Freiheit, der autonomen Freiheit des menschlichen Subjektes (vgl. adv. Marc. II 5: videamus et hominis conditionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens, quam eius modi status formam. vgl. weiter

Cap. 6. 7)[1]). Es scheint eine merkwürdige Paradoxie: Indem der Mensch Sünde that, vollzog er einen Akt seiner subjektiven Freiheit[2]); und so handelte er, damit daß er sich verfehlte, dennoch indirekt nach dem Willen dessen, der ihn gebildet hatte. „Gott schuf den Menschen, ihm zum Bilde" (vgl. Gen. 1, 27), und das, worin die Ähnlichkeit, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit seinem göttlichen Urbilde gelegen war, das war die Freiheit des Menschen gewesen und geblieben (vgl. adv. Marc. II 5 f.). Der Mensch sollte frei sein d. h. er sollte sich selbst ein Gesetz seines sittlichen Handelns sein und werden. Und Gott hatte für Normen gesorgt, an denen sich die Freiheit des menschlich-sittlichen Handelns zum Ausdruck bringen, an denen die Freiheit des menschlichen Willens zur Aufgabe erwachsen sollte [vgl. adv. Marc. II 4: Sed et quam arguis (scl. Marcion) legem, quam in controversias torques bonitas erogavit, consulens homini, quo deo adhaereret etc. etc.

1) Es ist aber bemerkenswert, daß Tertullian die Sünde immer unter dem Gesichtspunkt eines göttlichen Gesetzes d. h. nicht rein ethisch, sondern theologisch als Verfehlung gegen Gottes Gebot aufgefaßt hat (vgl. adv. Marc. II 2 u. ö.). Hier liegt übrigens auch der Grund, weshalb sich Tertullian nicht genötigt fand von einem rein ethischen Gesichtspunkt aus gegen das naturnotwendige Böse des Hermogenes (vgl. s. „ewige Materie") zu kämpfen (doch s. adv. Herm. 41). Tertullian hatte eben einen solchen rein ethischen Maßstab nicht — er kannte das Böse nur, insofern es Übertretung des göttlichen Gesetzes war.

2) Das war und ist auch geblieben die Überzeugung der christlichen Kirche. Und allein unter dieser Voraussetzung kann eine gesunde Sittlichkeit, kann überhaupt eine Sittlichkeit gedeihen. Gewiß, wir sind in der biologischen und psychologischen Analyse weiter gekommen. Wir haben es gelernt, auch in der Ethik mit objektiven Faktoren zu rechnen. Aber die moderne Ethik ist nahe daran, unter jenem objektiven Faktor den subjektiven zu begraben. Wo das geschieht, da ist der Maßstab alles wahrhaft sittlichen Handelns verloren. Da giebt es eigentlich kein sittliches Handeln mehr, da giebt es höchstens ein sittliches Erfahren. Aber was da zuletzt erfahren wird, das ist das, daß es eine absolute Notwendigkeit ist, die über dem Menschentum waltet, die die Handlungen dieses Menschentums aus sich heraustreibt. Da kann dann natürlich im Grunde von qualitativen Werten des ethischen Handelns nicht mehr die Rede sein. Auch was die Ethik anlangt, so meint da vielleicht der Mensch zu thaten — eine heilsame Illusion — aber, was in Wirklichkeit der Fall ist: Es wird mit ihm gethan. Die Aufgabe einer christlichen Ethik muß es demgegenüber bleiben, den subjektiven Faktor des sittlichen Handelns als den obersten festzuhalten; und die Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik, den objektiven Faktor daran anzuschließen.

vgl. auch Cap. 5 f.]. Gewiß, der göttlichen Allmacht wäre es möglich gewesen, den Menschen mit sklavischen Ketten an die Gebote Gottes zu fesseln; aber seiner Weisheit hatte es gefallen, ein Ebenbild seiner Freiheit zu schaffen — es gefiel ihr nicht, diese Freiheit des Menschen-Wesens durch eine nachläufige Korrektur zur Gebundenheit umzugestalten [1]). Aber die Setzung einer sittlichen Freiheit ist auch unmittelbar die Setzung der Möglichkeit zur Sünde, wie die Unmöglichkeit zur Sünde die Zurücknahme jener Freiheit bedeutet hätte [vgl. adv. Marc. II 7: si enim intercessisset (adversus ea, quae noluit evenire), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat; etc.]. Nun wäre freilich die Möglichkeit zur Sünde für den Menschen nicht bestanden d. h. sie wäre die absolute Negation seines Wesens und darum unmöglich gewesen, wäre der Mensch zur Identität des göttlichen Wesens geschaffen, wäre er, wie Gott, ein spiritus gewesen. Allein der Mensch ist ein flatus des göttlichen spiritus, ein Hauch des göttlichen Odems. Und darum konnte es geschehen, daß er die mit seiner Freiheit objektiv gebotene Möglichkeit zur Sünde subjektiv zur Thatsächlichkeit verwirklichte [vgl. adv. Marc. II 9: in hoc erit imago (scl. afflatus) minor veritate (scl. spiritus) habens illas utique lineas, qua immortalis anima, qua libera et sui arbitrii est, tamen et in his imago, et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto]. Aber die absolute Freiheit Gottes? Sie war gerade damit als absolute bewiesen, daß sie sich d. h. ihre Allmacht gegen die Sünde des Menschen beschränkte (vgl. adv. Marc. II 7: Consequens erat uti deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam etc.) [2]). Man könnte sagen: Tertullian dachte sich diese absolute Freiheit Gottes der menschlichen Sünde gegenüber gleichsam zu-

1) Man kann allerdings, wenn man will, in de an. 21 Anklänge an den Prädestinatianismus entdecken.

2) Was Esser (a. a. O. S. 190) gegen diese „Selbstbeschränkung" Gottes anführt, zeugt nicht dagegen. Wenn Gott die Sünde des Menschen vorher wußte, und wenn er sie nachher in seinen Weltenplan aufnahm, so ändert doch dies nichts an der Thatsache der göttlichen „Selbstbeschränkung" der Sünde gegenüber. Diese „Selbstbeschränkung" ist ja doch auch ein Erweis der absoluten Freiheit Gottes, die es nachher vermochte, die menschliche Sünde in die Harmonie des Welt-Daseins einzuordnen.

rückgezogen in sich selbst. Diese absolute Freiheit Gottes verurteilte sich für eine Spanne Zeit zu einer Passivität, und in dieser Passivität ging sie mit sich selbst und mit der Sünde zu Rate. Dann aber trat sie plötzlich in ein um so helleres Licht, als sie die menschliche Sünde, dieses „wider-göttliche" Dasein, in die Harmonie des göttlichen Weltenplanes umlenkte [vgl. adv. Marc. II 10: commeatum operationibus eius admetiendo (deus) rationem bonitatis suae egit], so daß nun dieser Weltenplan eine Harmonie bezeichnet, die um so wundervoller abgetönt ist, da sie mit herauserbaut ist aus den Dissonanzen der Sünde. Das ist der höchste, göttlichste Triumph der absoluten Freiheit Gottes — die Sünde, die dem Guten dienstbar ist (vgl. ibid.).

Nachdem wir den speciellen Gottesbegriff Tertullians nach seinem reinen In-sich-sein festzustellen versucht haben, betrachten wir ihn nunmehr unter einer Beziehung (als göttliches Anders-sein), nämlich unter der Beziehung zur Welt. Wir fragen: Wie hat sich Tertullian den Begriff Gottes von der Basis der Welt aus repräsentiert? Mit anderen Worten: Wir fragen nach den Eigenschaften Gottes.

Tertullian weiß mit Recht nur von solchen Eigenschaften Gottes, welche sich auf die Welt beziehen. Daß es Eigenschaften Gottes als reinen In-sich-seins giebt, das hat Tertullian, der einen lebendigen, transcendenten Gott bekannte, gewiß nicht geleugnet. Wer, der einen lebendigen Gott hat, könnte das überhaupt leugnen? So gewiß Gott lebendig ist vor aller Welt und ohne alle Welt, so gewiß wird sein In-sich-Leben in dem Ineinander- und Durcheinander-Spiel seiner Eigenschaften niedergeschlagen sein. Zum Teil werden das natürlich dieselben Eigenschaften Gottes sein, die in seiner Beziehung zur Welt hervortreten. Aber in seiner Beziehung zur Welt werden doch nicht alle Eigenschaften Gottes erschöpft sein. Ebenso wie Gott Gott ist auch ohne die Welt, wird er auch Eigenschaften haben, die außerhalb seiner Beziehung zur Welt liegen. Aber Tertullian war zu besonnen, als daß er gemeint hätte, etwas von diesen immanenten Eigenschaften Gottes zu wissen. Auch die „Offenbarung", als „Offenbarung" Gottes an die Welt, wollte eben Gott nur kennen lehren in seiner Beziehung zur Welt — wie Gott sich gnädig, gerecht, barmherzig ꝛc. gegen die Welt bethätigen will. Und andrerseits hatte und wollte haben Tertullian keinen rein philo-

sophischen Maßstab [1]), nach dem er die Eigenschaften des rein transcendenten Gottes (im Gegensatz von seinen transeunten Eigenschaften) beurteilt resp. konstruiert hätte. Der Maßstab, nach welchem Tertullian die Eigenschaften Gottes wollte und kannte, war die Natur und die Offenbarung (vgl. früher), aber gedacht in der Weise von Weissagung und Erfüllung, so daß seine Gotteserkenntnis aus der Natur doch immer die Offenbarung als absolute Norm und als unmittelbares Korrektiv bei sich hatte.

Tertullian hat sich also die Sache nicht so gedacht, daß Gott die Reihe seiner transeunten Eigenschaften erst zum behufe der Welt d. h. um eine Welt zu schaffen und zu erhalten, in sich erzeugt hätte, so daß diese Eigenschaften lediglich Correlate des göttlichen Weltgedankens bedeuteten. Davon zu schweigen, daß Tertullian ja auch dem Weltgedanken Gottes die Ewigkeit zuerkennt (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere etc.), bestehen doch auch ihm diese Eigenschaften Gottes, die auf die Welt gehen, nicht nur unter und in den Beziehungen Gottes zur Welt. Es sind Eigenschaften, die Gotte wesenhaft sind (vgl. adv. Marc. II 22: Omnia enim in deo naturalia et ingenita esse debebant, ut sint aeterna, secundum statum ipsius, ne obvenientia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et aeternitatis aliena. Ita et bonitas perennis), und die darum, ebenso wie Gott ist ohne die Welt, auch abgesehen von dem göttlichen Welt-Gedanken vorhanden sind. Nur daß wir, die Menschen, gerade von diesen, dem göttlichen Wesen an sich eigentümlichen Eigenschaften wissen, weil Gott sich mit ihnen und in ihnen auf eine Welt bezogen hat. Diese Eigenschaften Gottes bestehen also andrerseits für Tertullian auch nicht etwa nur auf dem menschlichen Bewußtsein d. h. diese Eigenschaften Gottes sind nicht nur und ausschließlich in der menschlichen Vorstellung von ihnen gegeben — es sind Eigenschaften Gottes, die Gotte an sich zugehören, ohne alle Welt und ohne alles menschliche Bewußtsein. Von hier aus gewinnt Tertullian das Recht, allen Schein des Äußerlichen und des Zufälligen von den göttlichen Eigenschaften

1) Der Maßstab, welchen die Philosophie beliebte, ist der letzteren ja auch allmälig verkürzt resp. weggenommen worden. Auch die Philosophie hat sich bescheiden von dem Gott-an-sich auf den Gott-für-uns zurückziehen müssen.

fernzuhalten, und diese göttlichen Eigenschaften in das immanente Wesen Gottes selbst einzurechnen. Alle Eigenschaften Gottes sind a priori immanente Eigenschaften, und die, mit welchen Gott nachher in Raum und Zeit eingegangen ist, die transeunten Eigenschaften Gottes, auch sie sind, wie immer, Eigenschaften eines immanenten Charakters. Darum sind alle Eigenschaften Gottes Eigenschaften Gottes von Ewigkeit. Und darum war es natürlich ein Unverstand Hauschilds (a. a. O. S. 63), von einer „bedingten Ewigkeit" irgend welcher Eigenschaften Gottes zu reden (vgl. auch Esser a. a. O. S. 164, der auf adv. Marc. I 1—7, adv. Herm. 5. 8. ꝛc. hinweist). Was sollte damit überhaupt gemeint sein — eine „bedingte Ewigkeit?" Das ist eine contradictio in adiecto. Wenn aber irgend etwas klar ist, so ist es das, daß jene 3 Eigenschaften, die Hauschild als vielleicht von „bedingter Ewigkeit" verstanden wissen will, rundweg ewige Eigenschaften sind (vgl. Esser a. a. S. 164). Aber die Eigenschaften Gottes der „Weisheit, Straf-Gerechtigkeit, Liebe" Gottes — trotzdem sie erst mit der zeitlichen Schöpfung der Welt resp. mit Aufgang des Bösen resp. mit der Strenge Gottes" allmälig hervortreten" — sie sind doch ewige Eigenschaften Gottes! Erstens kann etwas „allmälig hervortreten", was nicht schon vorhanden wäre? Diese Eigenschaften Gottes sind ewige Eigenschaften — ganz deutlich bei der Weisheit: die sophia Gottes, die dem sermo identisch ist (vgl. Wadstein a. a. O. S. 655), ist zwar als hypostatischer sermo, also zu einem Für-sich-sein erst vorzeitlich (behufs der Realisierung unserer Welt) gezeugt d. h. hervorgetreten [vgl. adv. Herm. 18: denique, ut necessariam (deus) sensit (sophiam) ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso . . . . Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus; etc.], aber als ratio resp. als noch verschwiegener sermo, d. h. als immanenter, noch unausgesprochener, aber bereits geformter Gedanke Gottes von Ewigkeit in Gott vorhanden gewesen. Und selbst, wenn man die ratio Gottes auf den Weltgedanken Gottes einschränkt, so war ja doch auch, wie wir sahen, der Weltgedanke Gottes ein Gedanke Gottes von Ewigkeit (vgl. adv. Marc. II 3). Was nun die Strafgerechtigkeit Gottes anlangt, so hat Esser (a. a. O. S. 164) das Richtige gesagt. Mit der Liebe Gottes ist es natürlich auf ihrem Gebiete dasselbe. Man darf nun natürlich nicht fragen, ob diese ewigen Eigenschaften Gottes

nach Analogie der Platonischen Ideenlehre zu verstehen seien (vgl. indessen Hauschild a. a. O. S. 62). Soweit diese Frage einigen Sinn hätte, könnte sie nur heißen: Ist jede der göttlichen Eigenschaften ein für-sich-seiendes Substanzielles? Die Frage wird aber ohne Sinn, sobald sie dahin erweitert wird: Ist jede der göttlichen Eigenschaften (also etwa die Vernunft, die Güte, die Gerechtigkeit vgl. Hauschild) jedesmal das transcendent-kausale Urbild eines sinnlichen Daseins? Aber davon abgesehen — die Frage ist vorne herein nicht aufzuwerfen, und das darum nicht, weil es sich hier um Eigenschaften und nicht um Gedanken Gottes handelt. Und eine Eigenschaft und ein Gedanke sind doch 2 recht verschiedene Dinge! Eine Eigenschaft ist immer ein zuständliches Sein, ein Gedanke immer eine Thätigkeit. So läßt es sich denken, daß aus den Complikationen verschiedener göttlicher Eigenschaften (Zustände) der eine göttliche Gedanke (Thätigkeit) sich gleichsam resultierend (aber natürlich nicht als bloße Summe der Zustände, sondern als ein Andersartiges, Neues) herauslöst. Gelingt es nun, rückwärts, diesen einen Gedanken Gottes zu analysieren, so treten demnach die verschiedenen Eigenschaften Gottes, die an diesem Gedanken mitwirkten, ins Licht. Also: An dem immanenten Weltgedanken Gottes sind spezifische göttliche immanente Eigenschaften beteiligt. Sobald nun dieser eine Weltgedanke Gottes analysiert ist d. h. hier: Zu einer konkreten Welt entfaltet ist, sind damit die bestimmten Eigenschaften, die an diesem Gedanken mitwirkten, blosgelegt. Das aber sei nur nebenbei gesagt. — Aber wenn eine göttliche Eigenschaft einen göttlichen Zustand, ein göttlicher Gedanke eine göttliche Thätigkeit bezeichnet, so ist damit folgendes klar: Wie ein Zustand immer nur als Zustand dieses Einen bestimmten Subjektes gegeben ist, so ist auch eine Eigenschaft immer nur als Eigenschaft eben dieses spezifischen Subjektes zu denken. Und dieser Zustand, diese Eigenschaft ist und bleibt immer Zustand resp. Eigenschaft eben desselben Subjektes — kann sich, da hier nichts weiter vorliegt, als eine Spezifikation des Lebens desselben Subjektes, nicht zu einem Für-sich-sein loslösen von diesem Subjekte, kann auch nicht Zustand eines anderen Subjektes werden. Anders als mit einem Zustand verhält es sich mit einer Thätigkeit. Die Thätigkeit ist zwar zuerst auch immer Thätigkeit dieses bestimmten Subjektes. Aber es läßt sich nun wohl denken, daß sich die Thätigkeit von diesem thätigen Subjekte isoliert, daß sich dieses Subjekt

gleichsam zurückzieht von seiner Thätigkeit, daß sich die subjektive Thätigkeit zu einem objektiven Prozeß veräußerlicht — ein objektiver Prozeß freilich vom Standort des ehemals thätigen Subjektes aus, aber recht besehen, doch wieder subjektive Thätigkeit eines jetzt anderen Subjektes. Also die Thätigkeit eines Subjektes kann sich zu einem, diesem Subjekt objektiven Prozeß resp. zu einer Thätigkeit eines anderen Subjektes umwandeln. Und so ist es denkmöglich, daß die Thätigkeit des Vollzuges eines Gedankens, die jetzt Thätigkeit dieses Subjektes ist, sich loslöst (objektiviert) von diesem Subjekte, um Thätigkeit eines anderen Subjektes zu werden. — Von hier aus gewinnen wir das Verständnis dafür, wie wohl die Gedanken, wie aber niemals die Eigenschaften Gottes in Analogie mit der Platonischen Ideenlehre gesetzt werden können[1]).

Solange nun der ewige Gott mit seinen ewigen Gedanken auch den Gedanken der Welt, den ewig erwogenen (vgl. adv. Marc. II 3) in sich zurückhielt, eingeschlossen und verwahrt im göttlichen spiritus, solange war — von Gottes Offenbarung an sich selbst abgesehen — keine Offenbarung seiner ewigen Eigenschaften. Indem aber Gottes ewiger Gedanke der Welt sich zur räumlich-zeitlichen Thatsächlichkeit der Welt umsetzte, waren gleichsam die Schleusen der immanenten Transcendenz Gottes geöffnet: Ewige Eigenschaften Gottes traten aus ihrer immanenten Transcendenz heraus, brachen herein in eine sinnliche, Gott-geschaffene Wirklichkeit, strahlten wieder in dieser Wirklichkeit, in dem sichtbar gewordenen und auseinandergefalteten Welt-Gedanken Gottes.

Unter den ewigen Eigenschaften Gottes, die die sinnlich geschaffene Welt enthüllte, hat Tertullian 3 Eigenschaften obenangestellt: Das sind die Eigenschaften der göttlichen ratio (vgl. adv. Marc. I 23 f. II 6 u. ö.), der göttlichen bonitas (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 3. II 6. 12 f.) und der göttlichen iustitia, so weit diese nicht als Strafgerechtigkeit wie meist (vgl. adv. Marc. I 22 ff. II 13 ff.), sondern als sozusagen disponierende Eigenschaft Gottes, als arbitratrix operum (vgl. adv. Marc. II 12 u. ö.), gemeint ist.

Was nun die ratio Gottes angeht, so hat es freilich zuerst

---

1) Was die göttlichen Eigenschaften anlangt, so vgl. übrig. adv. Marc. II 13 und adv. Prax. 26.

nicht den Anschein, als dürfe man sie unter die Reihe der göttlichen Eigenschaften zählen. Es ist vielmehr ein Anderes, Doppeltes, was dieser Begriff Tertullians in der Hauptsache anzeigt. Er bezeichnet offenbar

a) Gottes Selbstbewußtsein

[vgl. adv. Prax. 5: ratio (dei) sensus ipsius etc.]. Ratio war jener rein immanente göttliche Vorgang resp. jenes rein zuständliche Sein Gottes, in welchem Gott in seinem Bewußtsein von sich selber ruhte. Allein — es mag das apologetische Interesse Tertullians hier mitgewirkt haben — diese originale Bedeutung der göttlichen ratio ist doch nur angedeutet; ausgeführt ist sie nirgends. Man könnte sagen: Kaum entstanden, ist diese Bedeutung sofort wieder fallen gelassen. Darum ist es auch nicht möglich gewesen, den Begriff der göttlichen ratio im Zusammenhang der absoluten Geistigkeit Gottes als absoluter Persönlichkeit zu erörtern. Man hat in diesem Zusammenhang nichts über denselben zu berichten. Aber in einem anderen Zusammenhang wird man recht viel von ihm zu berichten haben: Im Zusammenhang der Tertullianischen Logos-Lehre. Was nämlich nun an Stelle der ursprünglichen Bedeutung der göttlichen ratio, an Stelle „jener idealen Objektivität Gottes, worin er sich selbst nach dem Inhalt seines Wesens erschaute" (vgl. Huber a. a. O. S. 115), an Stelle des Selbstbewußtseins Gottes gesetzt ist, das eine merkwürdige neue Bedeutung — das ist die Bedeutung der ratio als

b) göttlichen Weltbewußtseins

(vgl. adv. Prax. 3—9 passim.). Das, was ursprünglich Gottes Bewußtsein von sich selber war, ist umgekehrt (aufgelöst, untergegangen) in das Bewußtsein Gottes einer Welt. Dieselbe ratio Gottes, mittels welcher Gott sich in seiner reinen Immanenz schaute, ist in eine transeunte Richtung Gottes umgewendet d. h. in eine Richtung, die in ihrem ganzen Inhalt auf die Welt angelegt ist. Wenn man aber behaupten wollte, daß Tertullian hier nicht einen Gedanken an Stelle des andern gesetzt hat, sondern den Begriff ratio von vorne herein so weit gespannt hat, daß es ihm möglich war, die erwähnten beiden Gedanken darunter unterzubringen, so ist vorläufig folgendes dagegen zu bemerken: Das wäre doch, selbst wenn es wahrscheinlich sein sollte, höchst ungeschickt gewesen. Man

bedenke nur, wie Verschiedenes (Gottes Immanenz und Gottes transeuntes Sein) doch mit diesem Terminus ratio gedeckt werden sollte! Nein, wenn Hagemann (röm. Kirche, Freiburg 1864, S. 173. 179) und andere (vielleicht auch Nitzsch a. a. O. S. 202) die ratio Gottes in einer ursprünglich doppelten Beziehung auffassen: a) als Gottes Selbstbewußtsein, b) als Gottes Weltbewußtsein, so ist das, wenn man diese Beziehungen gleichzeitig versteht, einfach falsch. Successiv aber verstanden, ist es richtig. Anfänglich soll in der That Gottes ratio Gottes Selbstbewußtsein bezeichnen — aber da nur Gottes Selbstbewußtsein. Das ist der ganz bestimmte Eindruck. Dann erscheint aber urplötzlich Gottes Selbstbewußtsein in Gottes Weltbewußtsein umgewandelt — jetzt aber ist es ganz Weltbewußtsein. Oder nicht? Es möchte nämlich bei der Annahme einer gleichzeitigen doppelten Beziehung der ratio sehr schwer fallen, Gottes Bewußtsein von sich selber und Gottes Bewußtsein einer Welt auseinander zu halten. Versuche nur einer einmal, bei Tertullian einen rein immanenten Bewußtseins-Inhalt des göttlichen Urwesens[1]), ganz losgelöst von Gottes Weltbewußtsein zu konstruieren! Er dürfte vergeblich suchen, das Material dieser Konstruktion bei Tertullian zu finden. Und wenn man etwa auch in adv. Prax. 5 diese oben angegebene gleichzeitige Unterscheidung prinzipiell finden wollte, so wäre sie doch, eben ausgesprochen, sofort wieder fallen gelassen; darum kann sie nicht ernst genommen werden[2]).

Man kann nun — und darauf führt besonders adv. Marc. I 22 ff. II 3—16 passim — von jenen beiden, successiv giltigen

---

1) Dieser Ausdruck ist nur im Gegensatz gegen die trinitarischen Unterschiede in Gott zu verstehen.

2) Darin, daß Tertullian den Begriff der göttlichen ratio, diesen hochwichtigen Begriff, von der Bedeutung des göttlichen Selbstbewußtseins, die eigentlich nur leise angerührt ist, definitiv in die andere des göttlichen Weltbewußtseins umgebogen hat — darin ist schließlich der letzte Grund dafür zu suchen, daß er

a) die Persönlichkeit des göttlichen Urwesens vernichtet hat (vgl. Kahnis, Lehre vom h. Geist, Halle 1847, S. 265), daß er die substantia patris immer der tota substantia identisch setzen konnte (vgl adv. Prax. 9 f. 18); daß er

b) keine immanente, sondern nur eine ökonomische Trinität hat. Die Ansätze zu einer immanenten Trinität sind hier abgebrochen.

Hauptbedeutungen der göttlichen ratio: a) als göttlichen Selbstbewußtseins, b) als göttlichen Weltbewußtseins noch eine dritte, untergeordnete Bedeutung unterscheiden: Adv. Marc. stellt nämlich die ratio Gottes, wie wir sahen, in die engste Verbindung mit Gottes Güte (bonitas) und Gerechtigkeit (iustitia architectonica). Diese drei hat Tertullian überhaupt nicht fest auseinandergehalten; adv. Marc. II 3 ist die ratio geradezu identisch mit der bonitas Gottes. Es hält nun schwer, auch hier (vgl. auch bes. II 3–16 passim) die Bedeutung der göttlichen ratio als göttlichen Weltbewußtseins zu bewahren. Kurz gesagt: die ratio Gottes erscheint hier als das oberste, normierende Glied in der Reihe der Eigenschaften Gottes, welche auf die Welt gehen. Die ratio Gottes ist hier zur Eigenschaft herabgestimmt — sie, die ursprünglich etwas ganz Anderes, Höheres, nicht ein Partielles, sondern Totales, nämlich Gottes „Natur" (vgl. Huber a. a. O. S. 112) bezeichnet hatte. Und damit sind wir nun endlich bei jener Bedeutung der göttlichen ratio angelangt, in welcher allein sie hier von uns herzugezogen werden kann.

Die ratio als Eigenschaft Gottes ist also zusammengeordnet mit Gottes Güte und Gerechtigkeit. Da aber nun eben ratio und bonitas mit einander ausgewechselt wird, so ist es erlaubt, diese 3 Eigenschaften schließlich auf 2 — nämlich auf Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit (iustitia architectonica) zurückzuführen. Wir haben dann Tertullian so zu verstehen: Jene Eigenschaft Gottes, die über die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften hinausgreift, die jeder der übrigen göttlichen Eigenschaften als inneres, bedeutsamstes Moment beiwohnt, die einer jeden beigemischt ist, um um sie erst zu dem zu machen, was sie sein soll (vgl. adv. Marc. II 6), um sie über sich selbst erst zur Besinnung zu bringen — jene Eigenschaft Gottes ist die Eigenschaft der ratio. Diese ratio Gottes ist, so könnte man sagen, jene grundlegende Eigenschaft Gottes, die sich entbunden, zersprengt, aufgelöst hat, um nun gleichmäßig unter die übrigen göttlichen Eigenschaften verteilt, um ihnen zum charakterisierenden Merkmal beigegeben zu werden. So muß nun eine jede der übrigen göttlichen Eigenschaften, um sich als göttliche legitimieren zu können, dieses Kennzeichen der göttlichen ratio aufzeigen können. Aber dieselbe göttliche ratio, welche sich so an die übrigen göttlichen Eigenschaften mitgeteilt hat, sie nimmt sich dennoch a posteriori wieder zurück zu einem Für-sich-sein, zu einer

idealen, höchsten Einheit, die Richtung- und Maß-gebend die Totalität der übrigen göttlichen Eigenschaften überwaltet.

Daß Tertullian die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes am meisten ins Licht stellte, das wird aus seinen apologetischen Interessen verständlich. Es galt den theologischen Dualismus Marcions, der einen unbekannten, gütigen (Erlöser-)Gott und einen bekannten, gerechten (Weltschöpfer-)Gott aufstellte (vgl. früher), in der Weise auf den monotheistischen Gottesgedanken zurückzuführen, daß die Prädikate der Güte und Gerechtigkeit dem von Anfang bekannten Gott, dem Gott des Gesetzes (Weltschöpfer-Gott—Gerechtigkeit) und des Evangeliums (Erlöser-Gott—Güte) zugesprochen wurden. Tertullian hat diese Aufgabe geleistet. Er hat die Güte und die Gerechtigkeit, diese scheinbar konträren Begriffe, diese Begriffe, die Marcion — und das war der Grund seiner dualistischen Gotteslehre — nicht hatte zusammenreimen können, in dem Einen, immer bekannten Gott, dem Gott, der der Weltschöpfer-Gott und der Gott der Erlösung war, harmonisch ineinandergefügt. Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit sind gleichsam als ein Zwillings-Paar, das von Ur beieinander gewesen ist, ungeteilt und unteilbar, zusamt hervorgetreten (vgl. adv. Marc. II 12: societas et conspiratio bonitatis atque iustitiae separationem non potest capere . . . . A primordio denique creator tam bonus, quam et iustus etc.). Das, was die alle Zeit überragende Güte Gottes, jene Güte Gottes, die der Grund alles Geschaffenen und aller Geschöpfe ist (vgl. adv. Marc. II 3: prima denique bonitas creatoris, qua se deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur etc.), jene vollkommenste, wesenhafteste Gottesgüte (vgl. adv. Marc. II 6) nach dem Plan der höchsten Vernunft gebildet hatte, das hat die ordnende, verteilende, richtende Gerechtigkeit zu einem zusammenstimmenden, in sich vollendeten Ganzen aufgebaut (vgl. adv. Marc. II 13). Man könnte sagen: Die Güte Gottes hat mit leichter Hand die Fülle der Gaben hingestreut — die Gerechtigkeit Gottes weist in dieser bunten Fülle einen einheitlichen Plan, eine innere, allweise Gliederung nach, giebt dem Einzelnen seine Bestimmung, dem Geringsten seine Bedeutung (vgl. adv. Marc. II 14).

Das ist die Gedankenreihe, die Tertullian an die Spitze gestellt hat. Es mußte nun nahe liegen, von hier aus auf die Sünde zu reflektieren. Verheerend ist die Sünde in Gottes Schöpfung ein-

gefallen — hat sie die alles zerstörende, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nicht auseinandergerissen; hat sie dieselben, die vormals im innigsten Bunde wirkten, nicht gegeneinander in bitterster Feindschaft empört? Oder, nun ganz eigentlich geredet: Ist es möglich, einen gütigen Gott zu denken, der doch mit einer strafenden Gerechtigkeit auf die menschliche Sünde antwortet? Ist die strafende Gottesgerechtigkeit nicht die absolute Negation der göttlichen Güte? Ist es darum von der Betrachtung der Sünde aus nicht erforderlich, Güte und Gerechtigkeit auf ein zwiefaches göttliches Prinzip zu verteilen?

Tertullian hat auf die Marcionitischen Fragen eine einfache, aber erschöpfende Antwort gegeben. Auch die Sünde resp. ihre Reaktion, die strafende Gottes-Gerechtigkeit, kann nicht nötigen, einen theologischen Dualismus zu bekennen. Man darf getrost im monotheistischen Gottes-Gedanken stehen bleiben. Die Gerechtigkeit Gottes war sozusagen die rechte Hand der göttlichen Güte gewesen — und die rechte Hand der göttlichen Güte ist sie geblieben, auch als die Sünde die Schöpfung Gottes zu verwüsten drohte. Denn die Antwort Gottes auf die Sünde, die strafende Gerechtigkeit, ist keine andere Gerechtigkeit, als die ewige Gottes-Gerechtigkeit, die in Begleitung der ewigen Güte waltet. Sie ist dieselbe Gerechtigkeit — nunmehr als Schutz der göttlichen Güte (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 11). Güte und Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich von Anfang in Gemeinschaft bethätigt haben, sie bethätigen sich in derselben Gemeinschaft im Verlauf der Geschichte, auch im Verlauf der Geschichte der Sünde. Man könnte im Sinne Tertullians sagen: Ihr ununterbrochenes Verhältnis zu einander ist nunmehr reciprok geworden den Verhältnissen des abwechselnden Lebens der wirklichen Welt resp. der thätigen Menschheit. Darum sieht sich nun freilich unter dem Gesichtspunkt der Sünde die ewige Ordnung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit viel anders an, als etwa unter dem Gesichtspunkt der noch sündenfreien Schöpfung — aber, was die Sünde verursacht hat, das war nur das, daß Gott diese ewige Ordnung, fern davon, sie auseinanderzureißen, nach Maßgabe der zwischen eingetretenen Sünde regelte, verschob, richtete (vgl. ibid.).

Hier ist nun leicht jene Frage angereiht, mit deren Beantwortung wir den speziellen Gottesbegriff Tertullians abschließen — jene Frage: Dürfen dem göttlichen Wesen Affekte beigemessen werden? Von der Strafgerechtigkeit Gottes zu Gottes Affekten fort-

zugehen, ist kein weiter Schritt. Die strafende Gottesgerechtigkeit war keine besondere Art göttlicher Gerechtigkeit gewesen, eine jener ewigen göttlichen Gerechtigkeit ganz fremde Art — Gottes Gerechtigkeit ist eine absolut gleiche, ist und bleibt immer dieselbe, die sie gewesen ist; sie ist nur eine auf die Sünde angewendete Gerechtigkeit geworden, eine Gerechtigkeit des ewigen Gottes, der in den Gegensätzen dieser Welt wirksam ward. Daß aber der ewige Gott seine Gerechtigkeit gleichsam herabstimmte zur strafenden Gerechtigkeit, das ist nur sozusagen ein Spezialfall seiner totalen herablassenden Hingabe an die Welt resp. an das Heil der Menschen. Er ist kein Epikuraeischer Gott (vgl. adv. Marc. I 25. II 16), der in einer Welt-fernen, Welt-unbekümmerten, träumerischen Selbstgenügsamkeit seinen eigenen Freuden lebte; er ist ein Gott, der seine „Lust hat an den Menschenkindern", der in ewiger Liebesfülle seiner unendlichen Majestät alles zumutet, was dem menschlichen Heile dient (vgl. adv. Marc. II 27: nihil tam dignum deo, quam salus hominis). Und weil sich Gott das Heil der Menschen zu seinem höchsten Zweck setzte, darum gefiel es ihm, sich den durch die Sünde getürmten Gegensätzen der Welt- und Menschen-Geschichte anzupassen (vgl. adv. Marc. I 26. II 13. 16). Darum ward er ein eifernder, zürnender Gott [vgl. adv. Marc. II 24: dicimus denique malitiam (creatoris) nunc significari, non quae ad naturam redigatur creatoris quasi mali, sed quae ad potestatem quasi iudicis secundum quam enuntiarit: ego sum qui condo mala; et: ecce ego emitto in vos mala, non peccatoria, sed ultoria etc.], ein heimsuchender und vergeltender Rächer [vgl. adv. Marc. II 15: iustitiam ergo primo iudicis (dei) dispice: cuius si ratio constiterit, tunc et severitas etc. etc.; vgl. Cap. 17]. Darum ward er ein Gott, von dem geschrieben steht (vgl. 1. Sam. 15, 11. Jona 3, 10. 4, 2): Es reuete ihn (vgl. adv. Marc. II 24: et poenituit dominum etc.). Kurz, er ward ein Gott, der gleichsam mit seiner Seele in der wogenden Welt, in dem Leben der Menschen drinstand, der, göttlichen Unmuts voll, ihren Sünden die Strafen diktierte, der, in mitleidigem Erbarmen, ihrer Buße Verzeihung gewährte. Aber da muß sich nun freilich die Frage erheben: Ist hier nicht dem göttlichen Wesen in seiner Ewigkeit und Allgenugsamkeit zu nahe getreten, ist hier nicht Gott ganz in den Bereich des Zeitlichen hineingenommen? Gewiß, dies wäre der Fall, wollten wir Gottes Affekte nach Analogie der menschlichen

Affekte deuten, nämlich der menschlichen Affekte, wie sie sich durch die Sünde gestaltet haben. Der Affekt des unter der Sünde gebundenen Menschen ist, wie der Mensch, von dem er ausgeht, unter das Schuldurteil Gottes verhaftet. Aber der Affekt, an sich angesehen resp. angesehen sub specie aeternitatis resp. der Affekt des (noch) sündenfreien (ersten) Menschen — dieser Affekt ist weder vernunftwidrig, noch ist er verwerflich (vgl. de an. 16: apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in dominum rationaliter decucurisse). Und das ist der Affekt, wie er sich in die göttliche Natur verklärt, bei Gott findet (vgl. adv. Marc. II 16: stultissimi, qui de humanis divinae praeiudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur huius modi passiones, idcirco et in deo eiusdem status existimentur etc.), ein reiner, sich ewig gleicher, vollkommener, höchster Affekt (vgl. adv. Marc. I 26ff. II 24), ein Zorn, dem das zerstörende Moment menschlichen Zürnens mangelt (vgl. adv. Marc. II 16: irascitur, sed non exacerbabitur, sed non periclitabitur: movebitur, sed non evertetur etc.), der die dem göttlichen Wesen adäquate, leidenschaftslose Form der Reaktion auf die Sünde bildet, eine Reue, die, fern davon, ein Irresein Gottes an sich selbst zu bedeuten, die einfache Änderung des göttlichen Urteils anzeigt, eine der göttlichen ratio angemessene Wendung des ewig gleichen Gottes, der sich mit der Welt auseinandersetzte (vgl. adv. Marc. II 24: evenit enim in bonis factis poenitentiae confessio ad invidiam et exprobrationem eius, qui beneficii ingratus exstiterit etc.)[1].

Tertullian hat nicht angestanden, Eifer und Grimm, Aufwallung und Erbitterung dem göttlichen Wesen zuzutrauen. Denn was waren diese Affekte anders, als gleichsam Correlate göttlicher

1) Daß diese Ideen mit einer rein philosophischen Gottesvorstellung an allen Enden kollidieren, ist ganz selbstverständlich. Aber der lebendige Gott der christlichen Offenbarungsreligion kollidiert eben auch an allen Enden mit dem ausgedachten Gott der Philosophie. Die Frage der Transcendenz und Immanenz Gottes löst die christliche Religion auf ihre realistische Weise. Die Philosophie, die überhaupt noch dies Problem kennt, bilde sich nur nicht ein, mit ihrem Idealismus lächelnd auf die christliche Lösung herabsehen zu dürfen. Was sie für eine Lösung bietet, das ist zwar eine andere, eine idealistische. Aber, ob sie besser ist, ist die Frage; ob sie rein ist? Das glaubt man wohl dort selbst nicht.

Milde und Geduld, göttlicher Barmherzigkeit und Güte (vgl. adv. Marc. II 16: contrarios eorum sensus, lenitatem dico, patientiam, misericordiam, ipsamque matricem earum bonitatem, cur divina praesumitis? Nec tamen perfecta ea obtinemus, quia solus deus perfectus)? Es hieße nichts anderes, als den lebendigen Gott verleugnen resp. einem gemachten Götzen anhangen, wollte man Gott von allen Affekten befreien, oder nur solche Affekte ihm zutrauen, wie sie dem menschlichen Urteil belieben.

Tertullian hatte eben einen Gott, der absolute Aktivität war — darin liegt auch der Grund, daß er (und damit thuen wir den letzten Schritt) den passiven Affekt des Leidens vom göttlichen Urwesen auszuschließen suchte. Das göttliche Urwesen kann nicht leiden (vgl. adv. Prax. 29: impassibilis pater etc. vgl. 30; doch s. de carne X. 5), es kann deshalb nicht leiden, weil das Leiden seinem Wesen widerspricht, weil die Leidensfähigkeit das Merkmal der Endlichkeit (vgl. de an. 24: . . . . tamen passibilem, ut hoc sit nativitatis). Man hat ein Recht, über diese unerwartete Wendung der Tertullianischen Affektenlehre zu erstaunen. Und in der That — so wenig wie diese Wendung vorbereitet ist, kann sie aufrecht erhalten bleiben. Tertullian will von einer Leidensfähigkeit des göttlichen Urwesens selbst dann „vielleicht" (fortasse non crendenda de patre, licet scripta) nichts wissen, wenn davon geschrieben stünde (vgl. adv. Prax. 16)! Man ist hier erstaunt, wenn man sehen muß, wie Tertullian die Autonomie einer theologisch-(philosophisch)en Präsumption gegen die Schrift aufwirft. Der, der alle Wege vom Grunde der Schrift aus urteilt, der, der nur Wahrheit und Gewißheit kennt, soweit sie an der Schrift (resp. der Tradition) erwachsen und legitimiert ist, der sprechen konnte: credo, quia ineptum (vgl. de carne X. 5) — der will hier selbst nicht glauben, wenn die Schrift bezeugte! Der, der das »testamentum« der abendländischen Kirche als absolute Norm überliefert hat, der muß sich hier auf einer groben Durchbrechung seines Schrift-Prinzips ertappen lassen!

Aber dann erscheint weiter die Wendung Tertullians ganz verkehrt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt seiner eigenen Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ansieht — unter dem Gesichtspunkt der Tertullianischen Körperlehre. Die Körperlichkeit war dem Tertullian nämlich — das hat er deutlich ausgesprochen — die Bedingung der Leidensfähigkeit (vgl. de an. 7: in quantum

enim omne corporale, passibile est; in tantam, quod passibile est, corporale etc.). Darum war dann freilich ganz notwendig, wo Körperlichkeit war, die Möglichkeit des Leidens gegeben. Dieser Folge war gar nicht auszuweichen. Aber doch — Gott, das göttliche Urwesen kann nicht leiden, Gott darf eben nicht leiden können!

Endlich lassen sich gegen das Nichtleiden-Können des göttlichen Urwesens vom Leiden des mit diesem substanziell geeinten göttlichen „Sohnes" aus Bedenken erheben. Zwar hat Tertullian in adv. Prax. 29 mit einem Bilde die Möglichkeit zu erweisen gesucht, wie wohl der „Sohn" leiden könne, ohne daß doch von hier aus auf ein (Mit-)Leiden des Vaters geschlossen werden müsse: nam et fluvius si aliqua turbulentia contaminatur, quanquam una substantia de fonte decurrat, nec secernatur a fonte, tamen fluvii iniuria non pertinebit ad fontem. Et licet aqua fontis sit quae patiatur in fluvio; dum non in fonte patitur, sed in fluvio, non fons patitur, sed fluvius qui ex fonte est. Ita, et si spiritus dei quid pati posset in filio, quia tamen non in patre pateretur, sed in filio, pater passus non videretur. Aber dieses Bild ist, wie immer, ungenau, und trifft, wie alle Tertullianischen Bilder, die Sache nicht. „Ein höchst unangemessenes Bild", sagt Böhringer (Kirche Christi und ihre Zeugen III. Tertullian, Stuttgart 1874, S. 593) mit Recht, „aus der sinnlichen Raumwelt für geistig-metaphysische Zustände". Und man mache sich doch nur klar, wie Tertullian das Verhältnis des „Vaters" und des „Sohnes" sich vorzubilden gewohnt war (vgl. adv. Prax. 8): Wurzel und Schößling, Quelle und Bach, Sonne und Strahl — immer ist die substanzielle Einheit festgehalten und hervorgehoben. Ist da nicht, wenn überhaupt diese Bilder irgend welche Bedeutung ansprechen wollen, die notwendige Konsequenz vom Leiden des „Sohnes" auf ein (Mit-)Leiden des „Vaters" zu schließen? Ja, das Leiden, das der sermo (λόγος) d. h. die zur Hypostase gewordene ratio des göttlichen Urwesens zu leiden gewillt und bestimmt war, das Leiden mußte doch, wie immer nun auch weiter der sermo gedacht war, wenigstens in Form einer Vorahnung, eines Vorgefühls von der göttlichen ratio prinzipiell erlebt werden (vgl. adv. Prax. 5f. 15). Anders mußte jedesmal die substanzielle Gleichheit zerfallen (vgl. übr. Hauschild a. a. O. S. 51f.).

Es thut wehe zu sehen, wie hier gleichsam eine philosophische Unterströmung einen so starken Theologen wie Tertullian überwältigt

hat. Aber doch nur für einen Augenblick — seine theologische Selbstbeherrschung hat Tertullian bald wieder gewonnen, eine Selbstbeherrschung, die in vorbildlicher Weise der Theologie und Kirche eingeprägt bleibt. —

Zweites Capitel.

Die Logos-Lehre Tertullians.

Man kann im wesentlichen zwei Faktoren namhaft machen, welche die apologetische (und altkatholische) Theologie zur Ausbildung (und Aneignung) einer Logos-Lehre bewogen haben. Diese Faktoren stehen aber zu einander nicht in dem Verhältnis einer logischen Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit (Gleichartigkeit), sondern der zweite Faktor bildet das logische Posterius des ersten; der erste verhält sich zu ihm wie das Allgemeine zum Besondern. Der zweite Faktor wird durch eine Anwendung eines allgemeinen Gedankens, den der erste Faktor auslöste (den Logos-Gedanken), auf eine besondere Person (Jesus) gewonnen.

Der erste Faktor ist von der Religion (des Judentums, das hier deutlich in das Christentum hinüber wirkte) und der Philosophie (Emanations-Lehre) gemeinschaftlich aufgeboten. Die jüdische Religion (vgl. z. B. Sprüche 8, 22ff.) und die heidnische Philosophie hatten hier vorgedacht und vorgearbeitet. Es galt die absolute Transcendenz Gottes mit Gottes Weltwirken (Schöpfung und immanente Bethätigung) zu vermitteln. Diese Vermittelung wurde durch die spekulative Idee des Logos gewährleistet. Der zweite Faktor, der sich erst aus dem ersten verstehen läßt, (diesem untergeordnet, aus ihm erwachsen, auf ihm als seinem Hintergrunde aufgetragen ist), wird durch eine spezifisch christliche Rücksicht gewonnen, durch die Rücksicht auf den historischen Jesus. Dieser historische Jesus, eine Persönlichkeit von einziger Würde, mitten inne stehend in der Welt und der Menschheit, und doch darüber hinausragend zu Gottes majestätischer Hoheit, Menschheit und Gottheit in Einem vereinend — es machte sich fast von selbst, daß der Logos-Gedanke auf ihn angewendet wurde. Dieser Jesus konnte kein anderer sein, als der (fleischgewordene) Logos. Damit war seine spezifische überragende Dignität gewertet.

Es ist natürlich und selbstverständlich, daß der Prolog des Jo-

hannes-Evangeliums hier auch das Seine gethan hat. Böhringer (a. a. O. S. 562) hat sich so ausgedrückt: „Das religiöse Mittlertum Jesu Christi sollte durch den Hintergrund eines metaphysischen Welt-Mittlertums gehoben und begründet werden". Mit diesem Satz kann leicht ein irriger Gedanke verbunden werden. Das religiöse Mittlertum Jesu Christi, „die göttliche Verehrung Christi stand den Apologeten auch unabhängig von der Logos-Lehre sicher" (vgl. A. Harnack a. a. O. I 488/9 Anm. 1). Darum bedurfte es, was die Apologeten, soweit sie sich selbst Christen waren, angeht, einer „Hebung" und „Begründung" (!) dieses religiösen Mittlertums durch jene metaphysische Idee keineswegs. Anders stellt sich die Sache — und da kann man sich mit dem Satz Böhringers befreunden — sobald man auf die Apologeten als Theologen, in ihrer apologetischen Qualität, reflektiert. Soweit sie Christum vor der „Welt" zu legitimieren hatten, war ihnen allerdings wohl ihr Christus erst sicher gestellt damit, daß er als der Logos nachgewiesen wurde. Aber das ist es nicht, was Böhringer mit seinem Satze sagen will. — Die apologetische Theologie hat nun je nach ihrem besonderen Zweck, den sie beabsichtigte, diese beiden Faktoren der Logos-Spekulation, den metaphysischen und den christologischen, verschieden veranschlagt. Das Gewöhnliche ist aber — und das wird aus dem fast allgemeinen kosmologischen Interesse der apologetischen Theologie verständlich — daß der metaphysische Faktor die vorwiegende Bedeutung hat, und daß der christologische nur leise mit ihm associiert, an ihn angereiht ist. Der einzige unter den Vätern, der hier eine rühmliche Ausnahme macht, ist Irenäus. Keineswegs Justin — man müßte denn darauf den Ton legen, daß für ihn Christus, der Logos, als „Sohn" Gottes (vgl. apol. II 6) das Hauptinteresse hat. Mit diesem Verhältnis sind nun natürlich große Beschränkungen der apologetischen Theologie angezeigt — die größte diese, daß der tiefste Gedanke des Christentums, der Erlösungsgedanke, durch den Gedanken der Welt sehr in den Schatten gestellt ist. Hier ist freilich Justin, „der christlichste unter den Apologeten" (vgl. A. Harnack a. a. O. I 484 Anm. 1) lobend herauszustellen. Wenn übrigens Jeep (a. a. O. S. 660) sagt: „Viel inniger und voller als Justin hat (diese beiden Gedanken, den Erlösungsgedanken und den Weltgedanken) Tertullian zusammengefügt", so ist das nicht richtig. Der Erlösungsgedanke ist — das kann schon hier gesagt werden — freilich in der Logos-Spekulation

Tertullians angeschlagen, aber doch gleichsam nur als Schluß-Akkord dieser Lehre, über den nun innerhalb dieser Lehre kein wesentliches Nachdenken in Variationen mehr gemacht wird; er ist zu nichts weiter vorhanden, als eben um glänzend abzuschließen. Die ganze Breite der Tertullianischen Logos-Spekulation nimmt doch ganz augenscheinlich der Weltgedanke ein; der Erlösungsgedanke, fern davon, mit ihm „innig und voll zusammengefügt" zu sein, ist nur an diesen als untergeordneter herangeschoben. Man bedenke auch, daß für Tertullian wohl der inkarnierte Logos (als historischer Jesus), aber nicht der historische Jesus als inkarnierter Logos die Hauptsache ist. Nein, auch Tertullian hat hier das von den Apologeten Herkömmliche, das Gewöhnliche zu seinem Ausgang gemacht[1]). Er hat seine Logos-Lehre wesentlich an dem metaphysischen Faktor orientiert. Man hat sich nun aber vor dem Irrtum zu hüten, diese weit verwiegende Wertung, mit der Tertullian den metaphysischen Faktor gewertet hat, rein aus einem philosophischen Dogmatismus Tertullians herzuleiten. Das wäre eine mangelhafte Betrachtung. Allerdings — soviel ist zuzugeben — ein philosophischer Dogmatismus ist hier (vgl. auch den Schluß des ersten Abschnittes) zu Grunde gelegen. Und Tertullian hat sich gar nicht Mühe gegeben, ihn zu verschleiern. Dieser philosophische Dogmatismus beruht nämlich darin, daß der „Vater" unter allen Umständen, auch selbst in dem nur hypothetischen Fall, daß die Schrift ihre Autorität dagegen aufwendete ((vgl. adv. Prax. 16), daß der „Vater" dann trotz der Schrift „unsichtbar" resp. von dem Endlichen getrennt angenommen werden müßte. Man muß freilich in diesem hypothetischen Fall einen ideellen Abfall von der Religion zur Philosophie erkennnen. Am Schluß des ersten Abschnittes ist darauf bereits hingewiesen. Dort handelte es sich um das Nicht-Leiden-Können der Persönlichkeit des „Vaters". Dieses Nicht-Leiden-Können ist ja nun nur ein Speziale aus dem Generale des Nicht-Eingehen-Könnens des „Vater"-Gottes in einen endlichen, räumlich-zeitlichen Daseins-Prozeß. In dieses Verhältnis hat auch Tertullian beides zu einander gesetzt (vgl. adv. Prax. 14 f. 16: ignorantes enim a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurisse, ipsum credant patrem et visum et congressum et operatum

1) Wie wenig er ein Recht dazu hatte, er, der im Kampfe gegen Praxeas seine Logos-Lehre auszubilden genötigt war, werden wir sehen.

et sitim et esuriem passum . . . . .). Man darf dennoch hier nicht einen zweiten Abfall Tertullians zur Philosophie erkennen wollen. Im Übrigen sieht man, daß die religiöse Konsequenz auch von einem Manne, der, wenn einer, so er, konsequent geheißen werden muß, nicht absolut inne gehalten ist. Wer auf die Philosophie eingehen muß — und das mußte Tertullian als Apologet — der nimmt oft unversehens und unbewußt Elemente aus der Philosophie herüber, die ihm freilich, wenn er noch dazu philosophisch so mangelhaft geschult ist wie Tertullian, als rein religiöse Elemente fort und fort erscheinen, weil er sie sich religiös zu rechtfertigen versteht. Man darf überzeugt sein, daß Tertullian sich nie darüber klar geworden ist, daß seine Theologie an dieser Stelle von einem philosophischen Dogmatismus belastet ist. Er wäre der erste gewesen, der ihn abgeworfen hätte. Der Fall, daß die Schrift anders zeugen könnte, als er hier lehrte, war ihm ein irreal-hypothetischer — darum hat er ihn so leicht genommen. „Die historische Genesis eines Dogmas" sagt Schwegler (Montanismus u. d. christl. K. Tübingen 1841, S. 171f.) einmal, „ist völlig unabhängig von der späteren Zurechtlegung und begreiflichen Darstellung desselben". Historisch angesehen, stand dem Tertullian das philosophische Dogma, daß nämlich die Gottheit nicht unvermittelt Endliches schaffen, auf die Endlichkeit eingehen könnte, a priori fest (vgl. adv. Prax. 16: fortasse non credenda de patre, licet scripta). Dieses Dogma konnte sich aber auch hernach sehr gut mit seiner Religion vertragen; ja, es empfing wesentliche Stützpunkte aus dem Gebiete der (jüdisch-christlichen) Religion. Indem nun jedoch Tertullian Gelegenheit hatte, dieses Dogma religiös resp. theologisch zu werten, kehrte es sich für sein Bewußtsein einfach in ein religiöses Dogma um; es war ja aufgegangen in die Religion des Tertullian, gleichsam von dieser Religion adoptiert, und darüber war sein wahrer Ursprung vergessen. So stellte es sich nunmehr dem Tertullian umgekehrt als ein religiöses Dogma dar, was seine Bestätigung — aber darüber hat Tertullian hier nicht reflektiert — allenfalls auch in der Philosophie finden mochte. —

Was war nun das für ein metaphysischer Faktor, der wesentlich dem Tertullian (und den vorlaufenden Vätern, ausgenommen Irenäus) die Logos-Lehre diktierte? Es war das philosophisch-religiöse resp. (für Tertullian) religiöse Axiom, daß Gott, wollte er eine Welt wirken, wollte er in der gewirkten Welt sich manifestieren, eines mittleren Wesens

bedürfe. Die unendliche Fülle des göttlichen Prinzips kann und will sich nicht unmittelbar an eine Welt vermitteln — die Welt würde diese Fülle nicht fassen. Der allwaltende, ewige Gott kann und will sich nicht erniedrigen zu einem räumlich-zeitlichen Daseins-Prozeß — dieser relative Daseins-Prozeß ist Gottes absolutem Sein nicht adäquat. Und doch — wie war das Welt-Dasein und das Dasein einer göttlichen Geschichte zu begreifen? Die Innerweltlichkeit Gottes, diese Thatsache von einzigem religiösen Werte, durfte auf keinen Fall über der Transcendenz Gottes eingebüßt werden. Der Ausgleich wurde mit der Logos-Idee gefunden. Im Logos hatte man den Welten-Gott d. h. man hatte in ihm Gott, so weit und sofern, als sich Gott an die Welt (Schöpfung und innerweltliche Bethätigung) vermittelte. Das philosophische resp. (für Tertullian) religiöse Axiom, aus welchem sich die apologetische Logos-Lehre entfaltet hat, hat nun bei Tertullian einen spezifisch-*biblischen* Ausdruck gefunden. Und daß Tertullian diesen biblischen Ausdruck dafür wählte, und daß er mit diesem Ausdruck den Gedanken zu erschöpfen meinte, einen Ausdruck, der doch philosophisch gesehen, die Sache nur höchst inadäquat bezeichnete, das beweist indirekt wieder dafür, daß er von jenem philosophischen Dogmatismus, der auf seine Theologie an dieser Stelle eingewirkt hatte, nichts mehr wußte; daß ihn sein Gedanke hier nunmehr rein religiös dünkte. Tertullian unterscheidet nämlich *schriftgemäß* den „unsichtbaren" und den „sichtbaren" Gott (vgl. adv. *Marc.* II 27, V 19; adv. Prax. 14f. 16; apol. 17 u. ö.) — und diese Unterscheidung ist, recht besehen, nichts anderes, als jener metaphysische Gedanke, religiös ausgedrückt.

Es war nun höchst ungeschickt, weil mißverständlich, wenn H. *Ritter* (Gesch. d. christl. Philos. Hamburg 1841, S. 388; und wieder christl. Philos. Göttingen 1858, S. 295f.) die Prädikate „unsichtbar" und „sichtbar" hier synonym setzte mit „verborgen" und „offenbar". So deutlich sich nämlich Tertullian zu seiner These eines „unsichtbaren" und „sichtbaren" Gottes bekannte, so deutlich hat er auf der andern Seite die Unterscheidung eines „verborgenen" und „offenbaren" Gottes abgewehrt. Der Gott, den Tertullian wußte, war ein immer „offenbarer" (vgl. adv. *Marc.* I 9), aber das Charakteristische dieses immer „offenbaren" Gottes war das, daß er zugleich „unsichtbar" und „sichtbar" subsistierte (vgl. apol. 17). Tertullian hat oft von seinem Gott geredet, als einem invisibilis

deus, aber niemals als einem — in diesem Sinne gemeinten — occultus deus. Und auf das »philosophorum deo« (vgl. adv. Marc. II 27) darf man sich mit Vernunft nicht berufen! Wie das »ut ita dixerim« (ibid.) zeigt, will Tertullian hier doch nur eine mit Vorsicht aufzunehmende Analogie anführen. Hätte Tertullian in der That einen „verborgenen" Gott bekannt, was hätte dann seine Polemik gegen den guten (verborgenen) Gott Marcions für einen Sinn gehabt? Was hätte es für einen Sinn gehabt, wenn Tertullian erklärte, daß ein Unbekanntsein dem Begriff Gottes widerspräche (vgl. adv. Marc. I 22)? Daß man sich des Seins Gottes nur soweit bewußt sein könnte, als er sich geoffenbart habe? Ja, wenn Tertullian von einem „verborgenen" Gott gewußt hätte, von einem Gott, der in einer deistischen Ferne in affektloser, epikuräischer Ruhe thronte (vgl. adv. Marc. I 25) — hätte ihm nicht Marcion die Frage zurückgeben können, die Tertullian gegen den Marcionitischen guten Gott erhoben hatte, die Frage: Weshalb offenbart sich denn dieser „verborgene" Gott nicht? Und diese Frage wäre für Tertullian, dessen „verborgener" Gott sich doch nie offenbaren sollte, kritischer geworden, als für Marcion, der für seinen guten Gott doch den Offenbarungs-Termin anzugeben wußte. Ja, es wären alle die Argumente, die Tertullian gegen jenen Marcionitischen Gott aufgewendet hat, auf seinen „verborgenen" Gott zurückgefallen. Dann hätte Tertullian allerdings selbst einen Gott, der, der Valentinianischen *σιγή* (vgl. Hagemann a. a. O. S. 182) resp. dem gnostischen, dunklen, überseienden, unbewußten Urgrund alles Seins zum Verzweifeln ähnlich sähe! Dann wäre man in der That im Recht, wenn man mit Wadstein (a. a. O. S. 655 ff.), der sich hier jedenfalls durch Ritter verführen ließ, von einer Anlehnung Tertullians an Simonistische oder Basilidianische Spekulation reden wollte. Davon kann keine Rede sein. Nein, Tertullian hat nur einen „offenbaren" Gott, und diesen immer „offenbaren" Gott als „unsichtbaren" — in der Person des „Vaters" als „sichtbaren" — in der Person des hypostasierten Logos resp. des „Sohnes" [1]).

1) Vgl. übrigens auch Möhler, Patrologie S. 750, der kurz hintereinander sagt: Nach Tertullian „gestattet die Unermeßlichkeit Gottes ein Verborgen-Sein seines Wesens nicht" und „Tertullian spricht mit Justin dem Vater die absolute Möglichkeit des Sichtbarwerdens ab" (S. 754). Wenn „unsichtbar" und „verborgen" bei Tertullian in unserm Falle synonym wäre, so hätte Möhler wohl diesen „Widerspruch" bemerkt.

In dieser ganzen Anschauung, wie sie von den Apologeten her üblich war, wie sie sich in der Emanations-Theorie gab, wie sie Tertullian im alten Testament wiederfand — in dieser ganzen Anschauung von dem absoluten Freisein des göttlichen Urwesens von der Welt und ihrer Geschichte, und wiederum von der Notwendigkeit eines vermittelnden Logos, ist doch bereits ganz deutlich die Subordination dieses Logos implicite gegeben. Der Gedanke ist also doch der: Das göttliche Urwesen ist zu hoch erhaben, als daß es sich hineinflechten lassen könnte in ein räumlich-zeitliches Dasein — es ist eben absolut. Es bedarf eines medialen Wesens. Hätte man dieses mediale Wesen in gleicher göttlicher Fülle gedacht, so wäre das eine verquere Lösung gewesen — es wäre keine Lösung gewesen, denn die Frage wäre nur weiter zurückgeschoben. Es handelte sich hier auch nicht etwa um eine einfache „Verteilung der Geschäfte" an zwei ewig nebeneinander seiende göttliche Personen, eine Verteilung, die diese beiden Personen ad libitum und nicht an ihrem jedesmaligen persönlichen Werte orientiert, unter einander vorgenommen hätten. Sondern die zweite Person war ja erst gleichsam ins Leben gerufen von der ersten, um eben Mittlerdienste zu leisten, die die erste Person als absolute nicht leisten konnte und wollte, die sie aber geleistet wissen wollte. Wir werden nun später sehen, wie Tertullian die Subordination, die in dem Grundverstand der ganzen Anschauung gegeben ist, nicht beseitigt hat. Er hätte sie auch gar nicht beseitigen können, ohne jene ganze Anschauung über den Haufen zu stürzen. Man kann schon hier fragen: Weshalb „Unsichtbarkeit" des „Vaters", und „Sichtbarkeit" des „Sohnes"? Wenn aber dem „Sohne" zukommt, was dem „Vater" nicht zukommen kann kraft seiner Absolutheit, so haben wir hier eben bereits Subordination! Und an dieser Subordination wird nichts gebessert, wenn die nachläufige Korrektur beigefügt wird, daß der „Sohn" zwar seiner Substanz nach auch „unsichtbar", und nur nach seiner conditio »pro modulo derivationis« (vgl. adv. Prax. 14), sichtbar genannt werden kann. Diese Restriktion dient nur dazu, die Sache unklar zu machen. Tertullian möchte die Koordination der beiden göttlichen Persönlichkeiten, die dem Aufriß jener ganzen Anschauung fremd ist, und die er, wo er sich in dem strikten Zusammenhang jener Anschauung befindet (vgl adv. Prax. bes. Cap. 5—9), nicht einführen konnte und auch nicht gewaltthätig einzuführen versucht hat — Tertullian möchte diese Koordination durch

die Verweisung auf die Identität der Substanz beider göttlichen Wesenheiten nachholen [freilich schon angedeutet adv. Prax. 2: (unitas substantiae), doch ausgeführt adv. Prax. 9 ff. u. ö.]. Vermöge dieser Identität der Substanz wird nunmehr der „Sohn" in die „Unsichtbarkeit" zurückgenommen (vgl. adv. Prax. 14: dicimus enim et filium suo nomine quaternus invisibilem, qua sermo et spiritus dei ex substantiae conditione iam nunc, et qua deus, et sermo et spiritus est), wird er mit dem Prädikat der göttlichen „Allmacht" (vgl. adv. Prax. 17: sed et nomina patris, deus omnipotens, altissimus, dominus virtutum . . . . . haec dicimus et in filium competisse et in his filium venisse, et in his semper egisse, et sic ea in se hominibus manifestasse est) geziert. Aber diese „Einheit der Substanz" reicht offenbar (vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 169 u. ö.) nicht hin, die Subordination des „Sohnes"-Gottes, die mit jener Anschauung unmittelbar gegeben ist, nun plötzlich in eine Koordination umzusetzen. Damit, daß sich Tertullian jener Anschauung angeschlossen hatte, hatte er sich des Rechtes, eine Koordination des „Sohnes" mit dem „Vater" zu behaupten, endgiltig begeben. Und sind denn wirklich „Einheit der Substanz" und „Subordination" einander ausschließende Begriffe? Gewiß nicht — der eine ist immer mit dem andern zugleich möglich, freilich „Substanz" in seinem philosophischen Sinne als das Wesentliche eines Dinges resp. einer Person, als das „ὑποκείμενον", als die »natura« verstanden. Anders würde sich die Sache stellen, wenn, wie A. Harnack (a. a. O. I 532 f. II 285 ff. 305 f.) meint, Tertullian, der Jurist, substantia im juristischen Sinne genommen hätte, also im Sinne von status, virtus, potestas. Dann blieb zuerst die Person als solche, als Form, als Erscheinung, ganz gleichgiltig — es kann eine Person ebenso gut über verschiedene Substanzen verfügen, als eine Substanz im Besitze mehrer Personen sein — was gewertet wäre, das wäre der Inhalt der Person, resp. die Person nach dem spezifischen status, in dem sie begriffen wäre, nach der virtus, der potestas (Vermögen), welche ihren Inhalt ausmacht. Dann wäre freilich „Einheit der Substanz" notwendig mit Koordination zusammen zu denken.

Wir wollen uns bereits hier mit dieser Harnack'schen Hypothese auseinandersetzen. Es läßt sich nicht leugnen: diese geistvolle Hypothese hat etwas Überredendes. Die äußern Gründe, die sie für sich hat, sind diese: a) die juristische Qualität Tertullians ganz

allgemein, b) der Schein, daß diese juristische Qualität auch in der Theologie Tertullians fortgelebt hat; denn die christologischen resp. trinitarischen Formeln (die Hauptsächlichsten substantia, persona, natura etc. etc.), die uns Tertullian geliefert hat, waren ihm aus der Sprache der Juristen längst bekannt und vertraut, mußten also, sobald er sie auch in der Theologie einbürgerte, scheinbar in einem spezifischen juristischen Sinne von ihm gemeint sein. Gewichtiger als die äußeren Gründe schauen sich die inneren an: a) daß Substanz immer im Sinne von „Einzelsubstanz" gemeint ist, b) daß die Vermittelung dieser Einzelsubstanz an die »officiales« des „Vaters" (vgl. adv. Prax. 3) nicht durch separatio, divisio, dispersio, diversitas dieser Substanz (vgl. adv. Prax. 3. 8f.), sondern durch distributio, distinctio, dispositio, dispensatio (vgl. adv. Prax. 9. 13) derselben an die officiales — kurz, in einem scheinbar juristischen Bilde gedacht ist, c) daß endlich die Begriffe substantia und persona und anderseits substantia und natura (diese sollen nie einer für den andern gesetzt sein, doch s. de an. 32; de carne X. 13; de res. carn. 55) streng gegen einander abgegrenzt, von einander unterschieden sind. Das wäre das Wesentliche, was Harnack für seine Hypothese beizubringen weiß.

Was nun zuerst die äußeren Gründe der Hypothese anlangt, so bereden sie wohl, aber sie überzeugen nicht. Was dagegen spricht, das ist die Thatsache, daß Tertullian seine theologische Spekulation, die mit diesen juristisch geheißenen Formeln arbeitete, auf der Grundlage der apologetischen Tradition aufgebaut hat (vgl. z. B. adv. Herm. 3; adv. Prax. 2. 5. 7. 7. 12. 16; apol. 21; adv. Marc. II 27; III 6; de carne X. 9. 13 u. ö.). Die Apologeten waren es gewesen, die der Tertullianischen Spekulation vorgearbeitet hatten, und Tertullian hatte sich im wesentlichen ihrem Denken eingegliedert. Aber der apologetischen Theologie hatte es sich um nichts anderes, als um Gottheit und Menschheit gehandelt, und zwar in dem spezifischen Verstande von göttlicher und menschlicher Natur. Indem nun Tertullian die Gedanken der Apologeten aufnahm, mußte er, wenn er die ihm aus der Jurisprudenz geläufigen Formeln auf sie anwenden wollte, diese Formeln natürlich den neuen Gedanken entsprechend, die er unter sie unterbringen wollte, verstehen. Tertullian sah keine Gefahr für die Sache in der Anwendung dieser Formeln. Daß er überhaupt Formeln anwendete, das war im Charakter seiner Theologie gelegen: Sie war eine

polemische, und in der Polemik sind Formeln (Schlagwörter) allzeit ein erwünschtes und bequemes Mittel gewesen. Und dann sind Formeln doch in der That nicht so starr, daß man sich nicht gestatten dürfte, sie zu biegen. Unter einer einzigen Formel lassen sich doch die verschiedensten Gedanken unterbringen. Da scheiden mit der Zeit alte Gedanken aus, neue kehren ein. Da haben jetzt diese, dann wieder jene Gedanken das Oberwasser — die Formel, der äußere Klang der Formel ist derselbe geblieben, nach wie vor; aber der Inhalt der Formel ist verändert, oft ist er reicher, oft auch ärmer geworden. Und ihrem Inhalt entsprechend kann solch eine Formel gedehnt und wieder verengt werden — kurz, man müßte die Geschichte der philosophischen (und juristischen) und theologischen Formeln schlecht kennen, um das nicht zu wissen (vgl. auch Loofs, Dogm. Gesch. S. 97f.; Seeberg, Dogm. Gesch. S. 87). Aber nun noch eine wichtige Bemerkung: Müssen denn diese Formeln (substantia, persona, natura etc. etc.) in der That einem juristischen Apparat entnommen sein? Es sind doch Formeln, die in der Philosophie zum größten Teil (am wenigsten vielleicht »persona«: Der Person-Begriff war in der alten Philosophie — das hängt mit dem Mangel an Individualismus, einem Mangel des ganzen Altertums, zusammen — eigentlich kaum ausgebildet) eingebürgert waren! Und sollte Tertullian, so schwach er sonst in der Philosophie war, den philosophischen Verstand dieser Formeln wirklich gar nicht gekannt haben? Er hatte sich doch als theologischer Apologet, und selber auf dem Grunde der Apologeten, einige Philosophie annehmen müssen! Wenn er nun aber zwischen dem juristischen und dem philosophischen Verstande dieser Formeln zu wählen hatte, so darf man ihm wohl soviel Einsicht zutrauen, daß er nicht im Zweifel gewesen ist: In einem theologischen Zusammenhang, der noch dazu in Analogie philosophischer Vorbilder (vgl. die Emanations-Theorie adv. Prax. 8f.) verlief, war der philosophische Verstand geschickter als der juristische.

Und Tertullian hat denn in der That — und damit gehen wir an die innere Prüfung der Harnack'schen Hypothese resp. ihrer Gründe über (vgl. auch Esser a. a. O. S. 57—63) — diese Formeln in ihrem philosophischen Verstande verwertet. Wenn Tertullian von „Substanz" redet, so ist allemal das gemeint, was das wahre Wesen eines Dinges bedeutet, was ein spezifisches Ding eben zu dem macht, was es ist, was den Begriff dieses Dinges konstituiert

(vgl. de an. 9; adv. Marc. II 16 u. ö.). Erinnern wir uns hier etwa der Tertullianischen Körperlehre. Jedes Ding war ein »corpus sui generis et in sua effigie« (vgl. adv. Prax. 7) geheißen, und in dem jedesmaligen spezifischen corpus-Sein hatte jedesmal ein Ding seine spezifische Substanzialität (vgl. adv. Herm. 35: .... cum ipsa substantia corpus sit rei cuiusque . . . .). Corpus war die Substanz eines Dinges, in dem corpus-Sein war das wahre Sein, die Wirklichkeit dieses Dinges vollendet. Nun hat freilich Tertullian »substantia« in dem Sinne von „Einzelsubstanz" (vgl. de an. 20) verstanden. Aber sollte er sich wirklich hiermit an die Jurisprudenz angelehnt haben? Wir meinen nicht. Was er mit diesem Verstande gemeint hat, das ist dasselbe, was längst vordem Aristoteles von seiner οὐσία πρώτη ausgesagt hatte: Das nämlich, was das Substanziale einer Gattung bedeutet, oder sagen wir mit Platonischer Wendung, was die Idee einer Gattung bedeutet, das ist nun nicht — und hier kehrt der alte Gegensatz Tertullians gegen den Platonischen Idealismus wieder — ein ἓν πρὸ πολλῶν resp. „παρὰ τὰ πολλὰ" sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν (Arist. anal. post. I 11); das Substanziale ist nur eben als ein Einzel-Substanziale in den Einzeldingen verwirklicht. Wir stehen hier also in einem Zusammenhang nichtjuristischer, sondern philosophischer Gedanken. Aber nun jenes merkwürdige „juristische" Bild (vgl. adv. Prax. 3), unter dem die Verteilung dieser Einzel-Substanz an die »officiales« des „Vaters" gedacht ist. Liegt hier nicht der deutlichste Hinweis auf die „juristische" Auffassung der Substanz vor? Nun ist das freilich zuzugeben — dieses Bild mag lebhaft an juristische Vorstellungen erinnern. Indessen stehen diesem vereinzelten Bilde doch andere bekanntere gegenüber, die die una substantia und die Zweiheit (resp. Dreiheit) der Personen dem Gedanken vermitteln sollen: radix, frutex (fructus); fons, fluvius (rivus); sol, radius, apex vgl. adv. Prax. 8. Das waren offenbar die Bilder, unter denen dem Tertullian die „Ökonomie" geläufig geworden war. Man muß nur wieder bedenken, daß (und das geht besonders auf das letzte Bild) diese Bilder jener Theorie zugehörten, der sich Tertullian ausgesprochenermaßen (vgl. adv. Prax. 8) hier anbequemt hatte — der Emanations-Theorie. Und da ist es nun wichtig zu wissen, daß es eine ganz allgemeine Idee der Emanations-Lehren war: Die Substanz, die göttliche, wird durch die nacheinander folgenden Emanationen aus derselben nicht vermindert, es tritt (um mit Ter-

tullian zu reden) keine separatio, divisio, dispersio, diversitas dieser Substanz ein — die göttliche Substanz bleibt, wie sie ist, ewig dieselbe, unverändert, unwandelbar, sie bleibt eine konkrete „Einzel-Substanz", welche sich nun durch (wieder mit Tertullians Worten gesagt) distributio, distinctio, dispositio, dispensatio vom Prinzip aus den einzelnen Emanationen vermittelt (vgl. übrigens auch H. Ritter, „Über d. Emanations-Lehre i. Übergang aus d. altert. i. d. christl. Denkweise" i. d. Abh. d. Gött. königl. Ges. d. Wiss. 1845—1847 III 245ff.). Also Tertullian steht hier wieder im strengen Zusammenhang der Philosophie resp. der Emanations-Theorie. Aber nun endlich die scharfe Scheidung von substantia und persona einer- und andrerseits von substantia und natura. Wir fangen mit dem Letzten an. Jede Substanz als Einzel-Substanz verstanden, ist für Tertullian der Träger spezifischer, in dieser Substanz grundgelegter, veranlagter Bestimmtheiten. Diese Bestimmtheiten, die im Unterschiede von anderen, später durch Zufälligkeiten, oder durch Bethätigungen des freien Willens hinzu erworbenen, demnach aposteriorischen, originale, aprioriſche Bestimmtheiten genannt werden können, hat Tertullian die naturalia resp. in einen zusammenfassenden Begriff genommen, die natura einer Substanz geheißen (vgl. de an. 20. 38. 24. 16). Die natura einer Substanz ist also das spezifizierende Moment dieser Substanz, ist das, was eine Substanz zu einer spezifischen Substanz macht, was die verschiedenen Spezies der Substanzen konstituiert. Die natura einer Substanz gehört also notwendig in den Begriff einer spezifischen Substanz mit hinein. Man mag sie wohl mit theoretischer Betrachtung von der Substanz, der sie eignet, unterscheiden — thatsächlich scheiden kann man diese natura nicht von der Substanz. Harnack hat sich für seine Idee auf de an. 32: »substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis« berufen. Aber nicht daß, wie Esser (a. a. O. S. 59 Anm.) richtig bemerkt, aus dieser Stelle geschlossen werden dürfte, daß etwas der Natur nach gleich geartet sein könne, was der Substanz nach verschieden wäre. Dies ist dem Zusammenhang dieser Stelle gar nicht entsprechend. Was sie sagen soll, ist dies: Eine jede res hat ihre spezifische Substanz. Diese spezifische Substanz, die, mag diese res die mannigfachsten Wechselfälle erfahren, unwandelbar dieselbe bleibt, niemals in eine andere Substanz umgesetzt werden kann, ist nun in der Wirklichkeit in einer spezifischen natura resp. in spezifischen naturalia repräsentiert.

Diese naturalia, als ein Ganzes genommen, sind nun freilich ein für allemal das charakteristische Merkmal einer besonderen Substanz. Aber wenn man sie nun als einzelne ansieht, so ist doch nicht jedes einzelne naturale wieder in der Weise ein Eigentümliches einer spezifischen Substanz, daß es sich nun ausschließlich bei dieser Substanz und nicht auch bei einer anderen finden könnte. Es giebt naturalia, die sozusagen Überläufer sind von einer Substanz zur andern — wie etwa (vgl. de an. 32) das naturale der Härte ein gemeinsames Spezifikum der immer von einander verschiedenen Substanzen Stein und Eisen bildet. (Nur die naturalia Gottes sind, und zwar jedes einzelne, so ausschließlich mit Gottes Substanz verknüpft, darum so unendlich, ewig, absolut, so hinausragend über das räumlich-zeitliche Dasein, daß Tertullian in diesem räumlich-zeitlichen Dasein kein naturale wußte, auch kein naturale des Menschen, das den göttlichen naturalia schlechthin ebenbildlich wäre; darum ist aber auch in Beziehung auf Gott die substantia Gottes mit Gottes natura identisch verstanden vgl. adv. Marc. I 22ff. II 6ff.). Und insofern kann nun auch die natura verschiedener Substanzen freilich die gleiche sein, als diese natura unter der Beschränkung auf diese parallelen resp. sich deckenden naturalia dieser verschiedener Substanzen verstanden wird. Aber diese oben zitierte Stelle de an. 32 rund so zu deuten, Naturen könnten bei totaler Diskrepanz der Substanzen („Menschen und Tiere sind" sagt Harnack a. a. O. I 533 „natura gleichartig, aber nicht substantia") gleichartig sein, ist, ohne die Klausel, die wir beigefügt haben, sehr mißverständlich, und in dem Verstande, den Harnack will, einfach falsch (vgl. übrigens auch Esser a. a. O. S. 57—63). Nun das Letzte: Die strenge Trennung, die Tertullian zwischen substantia und persona durchgeführt hat, resp. die Anwendung, die er von dem Personbegriff auf den göttlichen Substanzbegriff gemacht hat. Wir meinen, hier sollte es eigentlich am schwersten fallen, die Jurisprudenz des Tertullian in Anspruch zu nehmen. Es ist ganz richtig und schon oben angedeutet: Man kann hier nicht auf eine Philosophie reflektieren, die Tertullian angewendet hätte (vgl. Harnack a. a. O. II 304); die Philosophie hatte ihm [abgesehen von der Valentinianischen Gnosis, die bereits in bezug auf das Urwesen Substanz und Person unterschied, vgl. adv. Valent. 7: hunc (deum) substantialiter quidem αἰῶνα τέλειον appellant, personaliter vero πρὸ ἀρχὴν et τὴν ἀρχὴν etc.] den Personbegriff

nicht geliefert — denn es gab keine, die ihn, und zwar am allerwenigsten in dieser Verbindung hatte. Aber, wenn dieser Personbegriff in Beziehung auf die göttliche Substanz irgend wo mit den deutlichsten **Worten** ausgesprochen war, so war es doch in der göttlichen Offenbarung! Die göttliche Offenbarung verkündete ihm den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, und diese 3, persönlich gedacht und persönlich bekannt, waren doch Eines, waren als Teilhaber einer und derselben göttlichen Substanz anzubeten [vgl. adv. Prax. 10 f. 12: cum filio quidem (pater faciebat hominem), qui erat induturus hominem; spiritu vero, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris, ex unitate trinitatis loquebatur vgl. 21 ff.]. Aus göttlicher Offenbarung war dem Tertullian die Drei-Personalität der göttlichen Substanz fest gestanden — wie unsicher auch noch immer sein Begriff des heiligen Geistes entwickelt war. Da ist an juristische Fiktionen überhaupt nicht zu denken. Gewiß, es mag vielleicht Tertullian als Jurist ein besonderes Interesse mitgebracht haben, das personhafte Moment resp. die Drei-Persönlichkeit in der göttlichen Substanz zu bedenken, die Einzigkeit Gottes mit den drei von einander wohl zu unterscheidenden Teilhabern an derselben göttlichen Substanz dem Gedanken zu vermitteln, aber daß er dieses personhafte Moment resp. die Drei-Persönlichkeit erst aus der Jurisprudenz in die jüdisch-christliche Anschauung hineingeschleppt hätte, das ist doch eine sehr grobe Verkennung [1]).

Wir kehren nach diesem Exkurs wieder auf unseres engeres Gebiet zurück.

Es war deutlich geworden, daß, während das göttliche Urwesen von Tertullian in absoluter Getrenntheit („Unsichtbarkeit") von der Welt gedacht ist, der „sichtbare" Logos ihm den „Gott-für-uns", den Welten-Gott repräsentierte. Man könnte im Sinne Tertullians sagen: Dieser „sichtbare" Logos ist gleichsam die Form, in der sich das ewige, absolute göttliche Wesen zu einem räumlich-zeitlichen Daseins-Prozeß hinabließ [2]), die Form der Begreiflichkeit des Absoluten vom

1) Was aber die Christologie des Tertullian (vgl. adv. Prax. 27 und de carne X. passim) angeht, so ist auch hier — dies wollen wir hier nur kurz bemerken, das Nähere gehört nicht in den Umkreis dieser Arbeit, es ist bei Esser (a. a. S. 62 f. Anm.) nachzulesen — nicht an juristische Ideen Tertullians zu denken.

2) Tertullian hat zwar die Zeit erst entstehen lassen mit der Schöpfung

Standpunkte einer Welt (vgl. adv. Marc. II 27; adv. Prax. 13. 15f.). Es entsteht nun das Bedürfnis, diesem Zusammenhang von Logos und Welt näher nachzudenken.

Das Bedürfnis entsteht, aber auch die Nötigung. Der Logos Tertullians ist wie der apologetische Logos nur in dem Zusammenhange der Welt verständlich zu machen; so eng hat Tertullian seine Logos-Lehre der Vorlage der Apologeten angeschlossen. Wenn man nun bedenkt, daß Tertullian die Logos-Idee wesentlich im Gegensatz zum modalistischen Monarchianismus (vgl. s. Schrift adv. Prax.) zu behaupten (— nicht auszubilden —) genötigt war, so muß man sagen: Dieser Anschluß an die apologetische Vorlage war in diesem Falle ein verfehltes Unternehmen. Es mag dem Tertullian das zur Entschuldigung dienen, daß er seine Logos-Lehre in ihren Grundzügen bereits fertig hatte, ehe er sich gegen den Modalismus erhob: Das Apologetikum (etwa 200 verfaßt — hier s. bes. Cap. 21) und adv. Herm. (etwa 204—207 verfaßt — hier s. Cap. 18, wo es dem Tertullian auf das Geschaffen-Werden, condi, generari, der »materia materiarum« im Gegensatz zur „ewigen Materie" des Hermogenes ankam) gehen adv. Prax. (etwa 217—222 verfaßt) voran. Aber Tertullian hätte doch nun das in Hinsicht des Modalismus allerdings Unzulängliche seiner Logos-Lehre einsehen müssen d. h. er hätte das immanente Verhältnis des göttlichen Urwesens zu seinem Logos, als des „Vaters" zum „Sohne" bedenken müssen. Nun wäre es ja freilich sehr ungerecht und falsch zu behaupten, Tertullian habe sich um dieses rein immanente göttliche Verhältnis nicht gekümmert. Adv. Prax. liefert den deutlichsten Beweis, daß er an dieses rein immanente Verhältnis gedacht hat. Um nur Eines herauszugreifen: Davon zeugt schon die einfache Thatsache, daß Tertullian überhaupt an eine Personalität des vorzeitlichen (vorweltlichen) Logos im Unterschied von der Personalität des göttlichen Urwesens ein Interesse genommen hat — wenn er nun auch diese Personalität des göttlichen Logos im Augenblick ihrer Realität sofort mit der konkreten Welt verbunden hat, und zwar so verbunden hat, daß diese konkrete Welt geradezu

einer Welt (vgl. adv. Marc. II 3), indessen ist doch deutlich, daß er auch das ewige Sein Gottes d. h. die Ewigkeit Gottes wieder unter der Anschauungsform des Zeitlichen, nämlich eines Überzeitlich-Zeitlichen resp. einer nie endenden Zeit sich repräsentierte.

den endgiltigen Zweck jener Personalität bezeichnet (vgl. adv. Prax. 6: nam ut primum deus voluit ea quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam etc.; vgl. Cap. 7 und adv. Herm. 20. 45). Ja, damit, daß Tertullian fort und fort den Welt-Gedanken im Zusammenhang seiner Logos-Lehre in Hinterhalt hat, hat er das Ziel dieser Logos-Lehre dem Modalismus gegenüber allerdings unsicher gestellt. Denn dem Modalismus gegenüber war dieses Ziel doch nur unter der totalen Befreiung von jenem Welt-Gedanken zu erreichen. Dem Modalismus handelte es sich um nichts weniger, als um eine kosmologische Idee. Es handelte sich ihm um den großen spezifisch theologischen Gedanken der Gottes-Einheit, um jenen Gedanken, der ihn das Wertvollste im Christentum dünkte, den er bereit war gegen alle gnostische Mehrgötterei resp. gegen alle heidnische Emanationslehre unter allen Umständen aufrecht zu erhalten. Demgemäß wäre die Aufgabe Tertullians darin bestanden, zu zeigen, daß die Einheit Gottes durch die Logos-Idee resp. die („ökonomische") Trinität nicht zerspalten würde in gnostische Mehrgötterei, nicht aufgelöst würde in heidnischen Emanatismus. Tertullian hat diese Aufgabe (vgl. adv. Prax.) zwar zu lösen versucht, ja, er hat sie auch bis zu einer gewissen Grenze gelöst, aber eben doch nur bis zu einer gewissen Grenze, weil er sich während der Lösung dieser Aufgabe von dem Gedanken der Welt nicht frei zu machen gewußt hat. Dieser Gedanke hat, weil er hier nicht hergehörte, nur als drückende, lähmende Schwere auf der Arbeit Tertullians lasten können; er hat, kann man sagen, die Spitzen der Tertullianischen Polemik gegen den Modalismus, wenn nicht geradezu abgebrochen, so doch umgebogen, abgestumpft (vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 175f.). —

Von Ewigkeit, vor Schöpfung aller Dinge, war Gott allein (vgl. adv. Prax. 5: ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem quia nihil aliud extrinsecus praeter illum). Aber er war doch nicht so allein, daß er sozusagen nicht Positives bedeutet hätte, daß man sagen dürfte: Er wäre „gewissermaßen nichtseiend" (vgl. Wadstein a. a. O. S. 655) gewesen. Vielmehr hatte er mit ihm gesetzt, und darum gleich ewig und ursprünglich die ratio (λόγος) bei sich (vgl. adv. Prax. 5: caeterum ne tunc quidem solus. Habebat enim secum, quam

habebat in semetipso, rationem suam scilicet (vgl. adv. Herm. 3. 18. 20). Insofern aber, als diese ratio, das Denken Gottes, nach Analogie menschlichen Denkens (vgl. adv. Prax. 5) auch ein Denken ist, welches sich, indem es sich vollzieht, alsbald gleichsam niederschlägt in die Form eines noch nicht ausgesprochenen, eines nicht-sinnlich-sinnlichen Wortzusammenhanges — insofern ist der sermo als immanente Form der ratio, als unmittelbare Einkleidung, könnte man sagen, der göttlichen ratio mit der ratio gegeben (vgl. adv. Prax. 5: quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat). Aber doch immer so, daß diese ratio das Prius jenes noch verschwiegenen sermo, wenn auch nur das logische Prius bedeutet. — Man bedenke, welch eine Fülle von Gedanken sich hier hätte anschließen können — Gedanken, welche viel versprechend gewesen wären für die anti-modalistische Logos-Lehre Tertullians, für den Ausbau einer immanenten Theologie. Schade, daß sich Tertullian durch den alsbald eingeführten Welt-Gedanken diesen vielverheißenden Ansatz selbst gestört hat. Es war, muß man sagen, nur noch ein Schritt, um bis zum ewigen persönlichen Sein des sermo in Gott zu gelangen, um ein ewiges, immanentes Verhältnis des göttlichen Urwesens und seines Logos als zweier göttlicher Persönlichkeiten zu konstatieren, um von hier zur immanenten Trinität fortzugehen. So aber begnügte sich Tertullian damit, den sermo zwar von Ewigkeit in der ratio mit begriffen sein zu lassen — und diese Einsicht will auch schon etwas heißen — aber doch nur als unpersönliche Anlage auf einen künftigen persönlichen sermo. Daß er aber nicht die ganze persönliche Ewigkeit des sermo auszusprechen wagte, das hatte eben seinen Grund in dem Welt-Gedanken Tertullians: Tertullian hatte den persönlichen sermo so eng mit der konkreten Welt verknüpft, daß er dann auch eine ewige Existenz dieser Welt erklärt hätte. Weil er dies nicht konnte und wollte, darum unterließ er jenes (vgl. adv. Prax. 6f.).

Tertullian hat nun die ratio Gottes in dem Verstande des »sensus dei ipsius« (vgl. adv. Prax. 5) nicht fruchtbar zu machen gewußt. Er hat sie, kann man sagen, als das Denken Gottes in Richtung auf sich selbst, als „objektiviertes Selbst-Bewußtsein Gottes" (vgl. Böhringer a. a. O. 583) nur im Vorübergehen gestreift (vgl. auch Dorner, Entwicklgs.-Gesch. d. Lehre von d. Person Chr. ꝛc. Stuttg. 1845, II 581). Diese ratio Gottes gewinnt aber

ein entschiedenstes Interesse für ihn in der Bedeutung des Welt-Gedankens Gottes. Man erstaunt über diese Erweiterung, oder sagen wir besser, über diesen Umschlag des ursprünglichen Begriffes! Die ratio Gottes, die anfänglich eine nach innen gerichtete Tendenz, nämlich die Tendenz der Vermittelung des absoluten Gottes mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen zu versprechen schien, ist gleichsam gewaltsam veräußerlicht, umgebogen in das Denken Gottes einer Welt[1]), in ein die Welt ideell empfangendes Denken (vgl. adv.

---

1) Hier wollen wir uns nur kurz die Frage beantworten: Welches Verhältnis besteht zwischen der Platonischen Ideen-Lehre und der Tertullianischen Auffassung eines ideellen Anfanges der Welt in Gott? Darin ist Plato und Tertullian ganz einig: Es giebt Ideen einer Welt. In diesen Ideen war eine Welt bereits ideell empfangen, ehe sie anfing, als konkrete Realität zu existieren. Aber mit diesem Allgemeineren ist nun auch die Übereinstimmung zu Ende, und der Gegensatz im Besonderen hebt ein. — Plato hatte seine Ideen-Welt bestimmt als einen *συνδεσμὸς* von an und für sich existenter (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ*) substanzieller Wesenheiten (*ἑνάδες*, *μονάδες*). Die Ideen sind zum Verband einer intelligiblen Welt mit einander verbunden, getrennt von der sinnlichen Welt. Gegenüber dieser sinnlichen „Schein"-Welt (*μὴ ὄν*) sind die Ideen ein *ὄντως ὄν*, die „wahre" Wirklichkeit. Die konkreten Dinge der Welt aber — sie sind, was sie sind, nur durch eine Teilnahme an den Ideen, soweit nämlich eine *παρουσία* in der Sinnen-Welt seitens der Ideen statt hat. Diese Ideen-Welt aber, gesammelt unter der höchsten Idee, der Idee des Guten (*δημιουργός*?), wie sie vom menschlichen Erkennen (und von der Thatsache des sittlichen Handelns und der eines ästhetisch-Schönen) vorausgesetzt ist, bildet sie auch wieder als Welt einer intelligiblen Freiheit das höchste Ziel dieses Erkennens. In diesem Zusammenhang braucht von Gott (*δημιουργός*) gar nicht die Rede zu sein. Auch ohne Gott sind die Ideen schon rein für sich als wirkende Ursachen angesehen, die den Dingen der konkreten Welt Dasein und Wesen verleihen. —

Auch Tertullian kennt, wie gesagt, Ideen einer Welt. Aber diese Ideen werden doch nun ganz anders bestimmt als die Ideen Platos. Zu allererst sind sie nicht gedacht als ein urbildliches System an und für sich seiender Substanzen der konkreten Welt-Dinge, als solche Substanzen, deren schwachen Widerschein gleichsam die wirklichen Dinge bezeichnen. Die Ideen-Welt, wie Tertullian sie kennt, ist die Gedanken-Welt Gottes, in eine Einheit befaßt in der göttlichen ratio. In einer Loslösung von Gott, etwa als neben oder unter Gott bestehender Seins-Zusammenhang, ist diese Ideen-Welt, eben als Ideen-Welt Gottes, gar nicht zu denken. Und in seiner Ideen-Welt hat Gott nun freilich diese sichtbare Welt bereits unsichtbar empfangen (vgl. adv. Prax. 6). Und als sie durch den Logos, der die Qualitäten der Dinge in sich als ihrem Urgrunde befaßte, der die Welt, sowie das göttliche Urwesen wollte, aus der Idealität in die Realität beförderte (vgl.

Prax. 6). Die ratio Gottes resp. der in ihr begriffene, mit ihr gesetzte, unpersönliche sermo (λόγος) der ideelle Anfang einer Welt (vgl. adv. Prax. 19 f.). Aber diese in Gott bestandene, ideelle Welt sollte eine Welt der Wirklichkeit, eine reale Welt werden. Dazu, um die Idealität in der Realität zu vollenden, ließ Gott die ratio (resp. den noch nicht ausgesprochenen sermo), die er in sich noch zurückgehalten hatte, hervorgehen zu einem für sich seienden, persönlichen Sein. Indem Gott sprach: „Es werde Licht" (vgl. adv. Prax. 7: tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit deus: fiat lux!) — damit war der unpersönlich von Ewigkeit empfangene Logos zu einer Persönlichkeit herausgeboren. Da ging der „Sohn" [1]) vom „Vater" aus (vgl. adv. Herm. 3) — er ging aus als ein Mittler, die Welt-Gedanken des „Vaters" zu vollenden. — Wenn man nun auf die ursprüngliche Bedeutung der göttlichen ratio (λόγος) als des »sensus dei ipsius« (vgl. adv. Prax. 5) reflektiert, so ist ja freilich diese hier eingetretene Wendung ganz absurd. Die ratio Gottes, als Gottes Bewußtsein von sich selber d. h. als jenes Moment des

---

adv. Herm. 45, adv. Marc. V 19, adv. Prax. 6, 8. 15), offenbart wurde, da hatte man in der konkreten Welt ein Abbild Gottes, nämlich seiner nun gleichsam entbundenen Welt-Gedanken. Aber darum ist nun auch jene Welt sozusagen die Erfüllung dieser Gedanken Gottes; sie ist das Ziel, in dem diese Gedanken ausruhen. Diese sichtliche Welt, diese Welt der Realitäten ist für Tertullian keine „Schein"-Welt, kein μὴ ὄν — sie ist vielmehr die wahre, vollendete Welt, der es, so lange sie noch als eine ideelle Welt in Gott eingeschlossen war, eben noch an Wirklichkeit, an kompleter Wirklichkeit, weil an Konkretheit, gebrach. Als diese wirkliche, faßliche Welt ist sie nun erst eine „wahre" Welt geworden. Hiermit ist ein grader Gegensatz Tertullians zu Plato ausgesprochen. Tertullian will gleichsam hinein in die konkrete Welt, um hier die Ideen als Gottes Gedanken verwirklicht zu sehen — Plato zieht sich auf) dem Wege einer induktiven Analyse) aus dieser wirklichen Welt, einer Welt des „Scheines" hinaus, um sich zurückzufinden zu jener „wahren" Welt, einer intelligiblen Welt, einer Welt der Ideen. Eine — obwohl verschieden bestimmte — Ideen-Welt haben beide zum gemeinsamen Ausgang. Aber dieser Ausgang wird für Plato auch wiederum zum Endzweck, nach dem er zurückschaut aus derselben wirklichen Welt, in welcher Tertullian die Erfüllung der Ideen, das Ziel des Ausganges gefunden hat (vgl. auch Esser a. a. O. S. 159 f.).

1) Dorner (a. a. O. II 600) hat sehr richtig bemerkt: „Hier ist das Neue und für die Folgezeit Epoche bildende, daß er (Tertullian) zur Bezeichnung des Persönlichen in dem höheren Wesen Christi das Wort „Sohn" aufstellt. — Auf die Zeit der Logologie folgt von ihm ba die der Sohnschaft".

göttlichen Urwesens, in welchem sich die Personalität Gottes vollzieht, kann sich natürlich vom göttlichen Urwesen oder dem „Vater"-Gott nicht loslösen, um eine neue, von dieser Person getrennte Person des „Sohnes" zu bilden. Das ist logisch eine Unmöglichkeit. Die ratio des göttlichen Urwesens, als diesem göttlichen Urwesen konstitutiv, muß auch bei diesem göttlichen Urwesen bleiben. Die Ansicht Tertullians — sie entleert darum das göttliche Urwesen einer Bestimmtheit, ohne die es selbst nicht sein kann. Dächte aber anderseits Tertullian die ratio des göttlichen Urwesens bei diesem verbleibend, so weiß man nicht das personbildende Moment des hypostatischen Logos zu nennen. Der hypostatische Logos, eben als Hypostase, kann doch nicht nur als Teilnehmer an dem »sensus dei ipsius«, an der Bewußtseins-Funktion des göttlichen Urwesens gedacht werden, sondern als ganze, volle Person muß er über ein ihm nur eigentümliches, ihm im Unterschiede von irgend welchen andern Personen eignendes personbildendes Moment verfügen. Also mit dem Personbegriff, so wie er logisch gedacht werden kann und muß, hat sich hier Tertullian, der sonst wohl wußte und als Jurist wohl wissen mußte, was „Person" bedeutet, arg in Konflikt gesetzt (vgl. auch Kahnis, Lehre vom h. Geiste, Halle 1847, S. 264 f.).

Der Logos-Gottes wird füglich für Tertullian Person zum behufe der Welt resp. ihrer Schöpfung. Möhler (a. a. O. S. 752; in „Athanasius" II 51 f.; vgl. Stöckl a. a. O. S. 160) hat sich die Mühe gegeben, dies im Interesse einer ewigen Persönlichkeit des Logos zu bestreiten. Die Stelle, auf welche er sich beruft („Athanasius"), ist: sermo ..... conditus primum ad cogitatum, dehinc generatus ad effectum (vgl. adv. Prax. 7). Aber diese Stelle reicht nicht hin, um für Möhler zu beweisen. Zuerst darf der Ausdruck »conditus« nicht outriert werden. In adv. Herm. 18 finden wir ihn mit »natus« (sophia nata et condita, ne quid innatum et inconditum praeter deum) parallel gesetzt. Tertullian ist hier nicht gerade mit einer großen Vorsicht in der Wahl des Ausdruckes zu Werke gegangen. Allein man kann sich auch dieses »conditus« ruhig gefallen lassen. Der sermo Gottes ist von Ur an »conditus ad cogitatum« d. h. „hervorgebracht als Idee" (vgl. Baur, Lehre von d. Drei-Einigkeit ꝛc., Tübingen 1841, I 169 Anm.) resp. als unpersönlicher Gedanke Gottes einer Welt, als idealer Inbegriff der Welt (vgl. adv. Prax. 6). Dieser selbige sermo wurde aber »generatus ad effectum« d. h. „gezeugt zur

Wirklichkeit" (Baur ibid.), zum Zwecke dessen, die Realität der Welt, ihr substanzielles, wirkliches Sein zu beschaffen. Die nativitas des sermo ward erst in dem Augenblick eine perfecta (vgl. adv. Prax. 5), gewann erst da die Form persönlicher Subsistenz, in dem Gott sich anschickte, seine Welt in Ideen zur wirklichen Welt zu befördern. Stöckl (a. a. O. S. 172) hat sich (wie auch Möhler), an dieser »nativitas perfecta sermonis« sehr gestoßen: „Gleich als hätte dem Sohne zu seiner vollkommenen Persönlichkeit etwas gemangelt, bevor er zur Schöpfung der Welt hervortrat". Ganz richtig! Nur nicht an der Vollkommenheit der Persönlichkeit, sondern an der Persönlichkeit selbst hat es diesem „Sohne" gemangelt.

Denken wir der Betrachtung Tertullians, soweit wir sie bisher geführt haben, noch genauer nach. Einige logische Schwierigkeiten begegneten bereits — aber zu diesen logischen Schwierigkeiten gesellen sich nun ganz unerträgliche logische Unmöglichkeiten. An der Spitze dieser Reihe von logischen Unmöglichkeiten ist eine logische Unmöglichkeit gestanden, von welcher aus nun allerdings die von ihr ausgehenden logischen Unmöglichkeiten logisch möglich erscheinen. Dieser logische Grund-Irrtum Tertullians ist die von ihm vollzogene Unterscheidung von Gott auf der einen, seiner Vernunft (ratio resp. der noch verschwiegene sermo) auf der anderen Seite (vgl. adv. Prax. 5f.). Gott und seine Vernunft werden als zwei miteinander konferierende Subjekte vorgestellt, und was sie miteinander konferieren, das sind die (in Gott noch zurückgehaltenen) Welt-Gedanken Gottes. Man kann sagen: Tertullian ist hier ganz im populären Sprachgebrauch befangen; ja, er hat diesen populären Sprachgebrauch zum Begriffe erhoben[1]). Da ist nun freilich ein großer Irrationalismus herausgekommen. Rational gedacht mußte folgende Anschauung gelten: Gott hat von Anfang seine Vernunft bei sich (vgl. adv. Prav. 5). Aber diese Vernunft ist doch nun nicht ein zweites Subjekt in Gott, sondern Gott ist das Subjekt

1) Man vergleiche etwa unter vielen andern lateinischen Redensarten: »secum agitare aliquid«, wo das Subjekt als thätiges sich von seinem Geiste als mit ihm in derselben Richtung und zu demselben Zwecke thätigen unterscheidet. Man darf aber diese bildliche Vorstellungsweise nicht begrifflich verwerten. Daß das Tertullian doch that, ist wiederum für seine philosophische Qualität charakteristisch.

dieser Vernunft, die doch eben seine eigene Vernunft ist. Indem Gott also mit seiner Vernunft überlegt, überlegt er nicht mit einem andern Prinzip, das in ihm gelegen wäre, sondern mit sich selbst als Prinzip. Er überlegt bei sich selbst seine eigenen Gedanken. Und was waren das für Gedanken? Das waren die Gedanken einer möglichen Welt (vgl. adv. Prax. 5ff.). Und die logische Weiterführung hätte dann dahin gelautet: Diese mögliche Welt wäre, indem diese Gedanken ausgesprochen wurden, eine wirkliche Welt geworden. — Aber Tertullian brauchte einen Mittler der wirklichen Welt, und aus diesem Bedürfnis erklärt sich nun sein unlogisches Verfahren. Diesen Mittler der konkreten Welt, dieses zweite Prinzip dieser Welt fand er in der ratio resp. dem sermo Gottes. Gott beriet mit dieser ratio (resp. dem noch unausgesprochenen sermo) eine künftige, wirkliche Welt. Zwei handelnde (beratende) Subjekte stehen einander gegenüber. Das erste Subjekt, Gott, muß demgemäß mit ratio gedacht werden, auch abgesehen von seiner ratio, die ja jenes zweite Subjekt ist, mit welchem Gott durch gedankliche Thätigkeit verbunden steht (vgl. adv. Prax. 5ff.). Die Welt-Gedanken Gottes werden hier von der ratio Gottes isoliert gedacht, sie gehen gleichsam als Beratungs-Objekt hinüber und herüber zwischen Gott und seiner ratio als den beiden beratenden Subjekten. Und doch war vorher das Denken (ratio) Gottes Gottes Denken einer künftigen Welt (vgl. bes. adv. Prax. 5)! Aber nun sieht man auch die leichte Möglichkeit ein, diese ratio Gottes (resp. den noch unausgesprochenen sermo) zum ausgesprochenen sermo geschaffen werden zu lassen, damit dieser sermo nun das Mittlerwesen einer wirklichen Welt darstelle, damit er die zwischen ihm und dem göttlichen Urwesen beratene Welt zu einer konkreten Welt realisiere. Und doch, auch dieser sermo Gottes sollte ja erst zum hypostatischen sermo geschaffen werden (zum behufe dieser konkreten Welt)! Wie konnte Gott mit ihm als einem anderen Subjekte die potenzielle Welt von Ewigkeit beraten? Wie konnte der noch nicht ausgesprochene sermo Subjekt sein, da er doch nicht Person war?

Aber für Tertullian existieren diese Bedenken nicht. Er bleibt nun einmal in seiner bildlichen Vorstellung der beiden die Welt beratenden Subjekte, nämlich Gottes und seiner ratio (sermo), befangen. Indessen Gott beriet nicht nur eine künftige Welt mit dieser ratio (sermo), er ersah auch diese ratio (sermo) zu jenem Faktor, der diese ideale Welt zu einer realen Welt vollenden sollte.

Um die Realität jener realen Welt zu erwirken, erschuf Gott sich zuerst das Mittelwesen, den persönlichen sermo resp. die sophia [vgl. adv. Herm. 18: ex hac (sophia) fecit (deus), faciendo per illam et faciendo cum illa etc.; vgl. adv. Prax. 6]. Dieser erschaffene sermo resp. diese sophia ist nun aber nichts anderes, als die Setzung der ratio (sermo) des göttlichen Urwesens zu einem wirklichen, einem eigenen, für-sich-seienden, zweiten persönlichen Sein. Dieselbe ratio (sermo) Gottes, mit welcher Gott als einem zweiten, in ihm bestandenen Subjekte vor Anfang einer künftigen Welt beratend gedacht ist, soll nunmehr, indem sie von Gott ausgesprochen wurde, zu einem Person-Wesen, einer Hypostase, gestaltet werden, um die wirkliche Welt zu schaffen. Die ratio (sermo) Gottes, die also immer als zweites Subjekt in Gott vorgestellt ist, wird nunmehr als zweite Person in resp. nächst Gott prädiziert[1]).

Um die ideale Welt Gottes zu einer realen Welt zu vollenden, ward die ratio (sermo) Gottes zu einem für-sich-seienden, substanziellen Sein befördert, ja mehr — ging sie als hypostatischer sermo (sophia) aus dem göttlichen Urwesen heraus (vgl. adv. Prax. 6f.[2]). Der hypostatische sermo resp. die sophia resp. der Logos wurde ein realer Inbegriff eines künftigen räumlich-zeitlichen Welt-Daseins, ein konkreter Zusammenhalt der zu verwirklichenden Welt-Ideen. Tertullian wechselt nun nämlich wieder die Vorstellung.

---

1) Es braucht auf das Unlogische, das in dieser Unterscheidung von Subjekt und Person liegt, nicht besonders verwiesen zu werden. Aber es bleibt dabei, erst jetzt, zum behufe der wirklichen Welt, wird die ratio (sermo) ein hypostatischer sermo resp. sophia (vgl. auch adv. Herm. 3).

2) Man kann so mit Recht sagen, daß der persönliche Logos, der vor allem räumlich-zeitlichen Welt-Dasein bei resp. in Gott ist, der die Substanzen einer künftigen realen Welt in sich begreift, aus sich herausetzt — daß dieser persönliche Logos allerdings der Ort ist, in dem Platos Ideen-Lehre eine schwache Analogie bei Tertullian findet (vgl. auch Hauschild a. a. O. S. 62; Schwane a. a. O. S. 162). Aber man darf nicht vergessen: Das Für-sich-sein dieses Logos ist nicht als ein ewiges, sondern als ein vorzeitlich-zeitliches gedacht. Dieser Logos kann also nicht schlechtweg mit einer Platonischen Idee (δημιουργός) in Eins gesetzt werden. — Wenn Esser (a. a. O. S. 164) bemerkt, daß Tertullian hier nicht an Plato, sondern an der Offenbarung orientiert ist (vgl. Sprüche 8—22 ꝛc. ꝛc.), so behält er ja Recht. Aber diese Bemerkung kann doch keine Instanz dagen bilden, daß der Logos-Gedanke, so wie ihn Tertullian ausgesprochen hat, allerdings an eine Platonische Idee erinnert.

Er unterschlägt sozusagen die vorhergehende Ideen-Reihe, welche die Gedanken Gottes einer künftigen Welt als Beratungs-Objekt, wie wir sagten, zwischen den beiden Subjekten, nämlich Gottes und seiner ratio, hin- und herlaufen ließ. Er kehrt, könnte man sagen, zu seiner primären Vorstellung wieder um, nur daß er sie in bemerkenswerter Weise, nämlich in einer durch die inzwischen eingetretene Ideen-Reihe bedingten Weise, verändert. Die erste Vorstellung war doch diese gewesen: Gott hatte von Anfang seine ratio (sermo) bei sich als Gottes Denken einer möglichen Welt. Die ratio (sermo) Gottes war der ideale Inbegriff dieser möglichen Welt. Tertullian nähert sich nun wieder dieser ersten Vorstellung. Aber ganz kann er sie nicht wieder aneignen, sondern nur soweit, als es ihm die dazwischen geschobene Ideen-Reihe erlaubt. Diese Ideen-Reihe hatte ihm die ratio (sermo) Gottes als ein zweites Subjekt in Gott, als ein mit dem göttlichen Urwesen die Weltgedanken bedenkendes zweites Subjekt fixiert. Jetzt, wo es sich um die Umsetzung der idealen Welt in eine reale Welt ganz direkt handelt, wird diese ratio (sermo) als Subjekt festgehalten, ja ihr Subjekt-Sein wird für Tertullian erst ein wirkliches, indem es Person-Sein wird. Und nun — und das ist eine bemerkenswerte Annäherung an die erste Vorstellung, eine gewisse Rückkehr zu ihr — wird diese neue Person, und zwar als ganze Person, nicht nur seine ratio — denn als Person muß sie, obwohl ja selbst die zur Hypostase gewordene ratio (sermo) Gottes, wieder über eine eigene ratio verfügen — zum (jetzt nicht mehr idealen, sondern) realen Inbegriff einer zu verwirklichenden Welt erhoben. Der hypostatische Logos Gottes — die materia materiarum (vgl. adv. Herm. 18)[1]. Und zwar ist dies so zu verstehen: Der hypostatische Logos (resp. die sophia Gottes) als Mittler einer künftigen Welt, ist in der Weise Mittler dieser Welt, daß er zugleich das substanzielle Substrat derselben bezeichnet (vgl. adv. Herm. 18. 20; adv. Prax. 6). Der hypostatische Logos ist die substanzielle Initiative der Substanzen eines künftigen konkreten

---

1) Wadstein (a. a. O. S. 662f.) und sein ihm stets ergebener Schüler Rauch (a. a. O. S. 57) haben auf die Schwierigkeit hingewiesen, die darin begegnet, daß der hypostatische Logos Gottes gleichmäßig als Hypostase und als materia materiarum prädiziert ist. Das ist richtig; logisch läßt sich unmöglich beides verbinden. Es wird auch der Ausdruck materia materiarum (vgl. adv. Herm. 18 mit adv. Prax. 7) ganz ernst und nicht bildlich gemeint sein.

Welt-Daseins. Ja, am Ende könnte man noch mehr sagen: Der hypostatische Logos ist nicht nur die substanzielle, sondern mehr — er ist die materielle Initiative einer künftigen Welt, er ist nicht nur substanzielles, er ist materielles Substrat dieser Welt. Wir begegnen hier nämlich derselben verwunderlichen Idee, der wir bereits beim göttlichen Urwesen begegneten. Wie das göttliche Urwesen, so wird auch konsequent der Logos Gottes als körperliches Wesen bezeichnet (vgl. adv. Prax. 7; apol. 21). Entscheidet man sich nun dafür, daß der Begriff der Körperlichkeit für Tertullian dem anderen der Materialität identisch ist, so ist man in der That im Recht, wenn man den hypostatischen Logos Tertullians eben nicht nur als substanziellen, sondern, darüber hinaus, als materiellen Inbegriff einer künftigen Welt deutet.

Man darf nun aber dennoch hier nicht eine Analogie mit der „ewigen Materie" des Hermogenes konstatieren. Mag der hypostatische Logos Tertullians materiell, weil körperlich, gedacht sein, so ist er doch als hypostatischer nicht ewig gedacht. Das göttliche Urwesen hat ihn vielmehr zum Zweck einer realen Welt zu einem hypostatischen Logos aus sich gezeugt. Man muß eben bei Tertullian unterscheiden: Als Subjekt, das dem Subjekt des göttlichen Urwesens gegenübersteht, mit ihm zu demselben Ende arbeitet, ist der Logos (ratio) Gottes ewig gedacht — aber nicht als wirkliche Person! Als diese ist er vorzeitlich-zeitlich, geschaffen vor der Schöpfung der realen Welt zum behufe dieser Welt. Darum hat aber auch der hypostatische Logos seinen Daseins-Grund nicht außerhalb des göttlichen Urwesens — wie die „ewige Materie" des Hermogenes — sondern eben in demselben. Darum kann endlich die Kreatur zum göttlichen Sein erhöht werden (vgl. Hesselberg a. a. O. S. 112; s. adv. Herm. 18). Was nun aber die Körperlichkeit des hypostatischen Logos selbst angeht, so muß man hier allerdings wieder bemerken: Die ganze Art, wie Tertullian das Hervorgehen der ratio (sermo) Gottes zum hypostatischen sermo (sophia, λόγος) deutet, (vgl. bes. adv. Prax. 7ff. 21. 26) macht es gewiß, daß Tertullian „Körperlichkeit" nicht sowohl mit „Substanzialität", sondern mit „Materialität" identisch setzt.

Fassen wir der Deutlichkeit wegen die Entwickelung der Tertullianischen Logos-Lehre bis hier her noch einmal zusammen, so können wir also drei Stadien des Tertullianischen Logos-Begriffes konstatieren:

A. Der Logos (ratio, sermo) als Vernunft, zu welcher als Subjekt das göttliche Urwesen gehört, der ideale Inbegriff der Gedanken Gottes einer künftigen Welt.

B. Der Logos (ratio, sermo) als zweites Subjekt nächst resp. in dem göttlichen Urwesen, mit welchem das erste Subjekt, das göttliche Urwesen, die Gedanken einer künftigen realen Welt konferiert.

C. Der hypostatische Logos (sermo, sophia) als zweite wirkliche (körperliche) göttliche Person — Person und Subjekt ist bei Tertullian in diesem Falle zu unterscheiden — nächst der ersten wirklichen (körperlichen) göttlichen Person resp. dem ersten wirklichen, (körperlichen) Subjekt — in diesem Falle wird Subjekt und Person nicht unterschieden — als Mittler und als realer Inbegriff einer künftigen realen Welt[1]).

Wenn man übrigens die Tertullianische Logos-Lehre mit der der stoischen Schule vergleicht, so hält es nicht schwer, deutliche Analogien herauszufinden. Aber diese Analogien sind nun doch nicht in der Weise auszubeuten, daß man (vgl. Wadstein a. a. O. S. 592 f. u. ö.; und wie immer, mit ihm Rauch a. a. O. S. 45 ff.), hier Tertullian auf die Stoa festnageln dürfte. Äußerlich zuerst angesehen, spricht schon das dagegen, daß Tertullian in apol. 21 zwar auf den stoischen Logos hinweist, aber nun nicht etwa Miene macht, seine Logos-Lehre sozusagen der stoischen Logos-Lehre unterzuschieben, jene unter dem Protektorat gleichsam dieser zu entwickeln. Nein, Tertullian begnügt sich mit dem einfachen Hinweis auf eine Ähnlichkeit, die die Logos-Lehre, wie sie für ihn die „Offenbarung" (hunc, scl. λόγον, ex deo prolatum didicimus scl. ex scriptura sacra!) enthielt, mit der stoischen Logos-Lehre aufzeigt. Wie sollte eigentlich auch Tertullian, der doch in seiner Logos-Spekulation getreu — wenigstens im wesentlichen — die Spuren der apologetischen Theologie inne gehalten hat, dazu gekommen sein, hier stoische Gedanken zu entlehnen? Er fand ja beinahe alle Ge-

---

1) Dorner (a. a. O. II 588) hat auch eine dreifache filiatio herausgebracht, zählt aber als dritte Stufe die, „wo der Sohn Mensch geworden Gott gegenübersteht in erscheinender Persönlichkeit." Wenn wir diese Stufe hinzunehmen, so würden wir sie nach unserer Zählung freilich erst als vierte nehmen können.

danken — vielleicht nur abgesehen von dem Gedanken der Körperlichkeit des Logos, soweit diese mehr als Substanzialität, soweit sie Materialität bedeuten soll — die er für seine Logos-Idee brauchte und verwertete, eben schon vor in der apologetischen Theologie! Man müßte also, wenn man überhaupt von einer Anlehnung Tertullians an die Stoa reden wollte, diese nur durch das Mittel der apologetischen Theologie geschehen sein lassen. Dagegen aber, daß sich die apologetische Theologie und in ihrem Gefolge Tertullian der stoischen Logos-Idee angeschlossen haben, erheben sich nun doch, trotz der unleugbaren Analogien, gewichtige Bedenken. Was zuerst jene Elemente der Tertullianischen Logos-Spekulation anlangt, die sich mit Elementen der stoischen Logos-Idee in Analogie setzen lassen, so erklären sie sich für Tertullian rein aus der göttlichen Offenbarung. Da bezeichnet also die Stoa den Logos als die göttliche Vernunft, die die λόγοι σπερματεκοί, die Keimformen der Dinge in sich begreift — ein Gedanke, den wir analog (vgl. sub A) bei Tertullian wiederfinden, der sich aber ganz und gar an der Offenbarung, wenigstens so weit er in dieser Allgemeinheit ausgesprochen bleibt, legitimiert. Da unterscheidet weiter die Stoa zwischen einem λόγος ἐνδιαθετός und einem λόγος προφορικός — eine Unterscheidung, an die man durch die Tertullianische Gegenüberstellung der ratio und des (unausgesprochenen) sermo Gottes wieder erinnert wird. Aber Tertullian erwähnt es mit keinem Worte, daß er seine Gegenüberstellung an dem Muster jener stoischen Unterscheidung vollzogen hat. Und dann erscheint es doch in der That recht weit hergeholt, diese Gegenüberstellung, die doch, wie Tertullian sie gemeint hat, ein ganz einfaches logisches Manöver war, die Tertullian nur um einem einmal üblichen, wie wohl nicht ganz korrekten Sprachgebrauch entgegen zu kommen (vgl. adv. Prax. 5) vollzog, von der er aber in seiner Logos-Lehre doch eine nur sehr bescheidene, oder grade heraus gar keine weitere Verwertung machte — es erscheint, meinen wir, unter diesen Rücksichten doch recht wenig glaublich, wollte man diese Tertullianische Gegenüberstellung von ratio und (noch unausgesprochenen) sermo Gottes auf jene stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός zurückführen. Es wäre dann doch wohl auch etwas von der hohen Wichtigkeit, die die Stoa dieser Unterscheidung beigemessen hat, auf Tertullian übergegangen d. h. Tertullian hätte seiner Gegenüberstellung eine höhere Wertung für seine ganze Logos-Lehre ver-

liehen. Da ist weiter für die Stoa der göttliche Logos ein πνεῦμα (Hauch), ein πῦρ τεχνικόν, kurz ein körperlicher Logos — daß und wie Tertullian die Körperlichkeit Gottes resp. des Logos (materia materiarum) aus der Offenbarung gewann, ist bereits ausführlich besprochen. — Nun aber unterscheidet Tertullian Gott als göttliches Urwesen von seinem Logos als einem zweiten Subjekt (vgl. sub B) resp. seinem hypostatischen Logos als einer zweiten Person (vgl. sub C) — wo bleibt die Analogie mit der Stoa? Nun läßt Tertullian diesen Logos Gottes als hypostatischen, als zweite Person, von der ersten Person, der Person des göttlichen Urwesens, gezeugt, geschaffen (vgl. adv. Herm. 18) werden, er läßt diesen hypostatischen Logos zu einem Für-sich-sein des „Sohnes" hervorgehen, dem Für-sich-sein des „Vaters" gegenüber — wo bleibt da die Analogie mit der Stoa? Und diese beiden letzten Gedanken-Reihen sind doch gerade die wichtigsten die den Ausschlag gebenden der Tertullianischen Logos-Lehre! Man kann mit einigem Recht sagen: Der Tertullianische Logos berührt sich in dem Maße mit dem Logos der Stoa, als sich eine Logos-Lehre, die auf christlicher Offenbarung beruht, immer mit einer, die auf den Pantheismus zurückgeht, berühren wird und muß. Aber ebenso, wie die christliche Offenbarung, obwohl durch manche Beziehungen mit dem Pantheismus (Monismus) verbunden, eben doch nicht Pantheismus ist und nicht darauf zurückgeführt werden kann, ebenso bleibt auch der offenbarte Logos Tertullians trotz mancher Berührungen mit dem stoischen (pantheistischen, monistischen) Logos spezifisch christlich offenbart.

Nachdem nun Tertullian den Logos Gottes einen hypostatischen Logos hatte werden lassen[1]), nachdem er so eine Mehr-Persönlichkeit

---

1) Wie die Hypostase des göttlichen Urwesens die Hypostase des Logos aus sich herauszeugt, so ist aus der Hypostase des Logos die Hypostase des heiligen Geistes hervorgegangen; (vgl. adv. Prax. 8. 4. 30). Mittelbar, nämlich über die zweite Hypostase hinweg, ist also auch der „Geist" auf das göttliche Urwesen als seinen prinzipiellen Quellort zurückzuleiten. Im Übrigen ist die Idee des „heiligen Geistes" im Unterschied von der Idee des „Logos" auch von Tertullian, wie von seinen Lehrern, den Apologeten, noch nicht klar erfaßt; vgl. bes. adv. Prax. 26 f. (vgl. auch Kahnis a. a. O. S. 265 ff.). Aber soviel ist gewiß: Auch den „Geist" hat Tertullian als Hypostase gedacht (— aus einer Fülle von Stellen vgl. nur adv. Prax. 8 f. 11 ff. 30; trinitas zuerst bei Tertullian vgl. adv. Prax. 8 f. 24 f.; apol. 24) — die Stelle, die Wad-

im göttlichen Wesen konstituiert hatte, mußte er sofort auf die Frage gerüstet sein: ist es möglich, und wie ist es möglich, diese behauptete

---

stein a. a. O. S. 662) dagegen anführt, nämlich de bapt. 4, kann eher dafür, als dagegen beweisen. Überhaupt ist der heilige Geist in totaler Analogie des göttlichen Logos entwickelt. Auch er ist, wie der Logos, in seinem rein immanenten Verhältnis zum göttlichen Wesen wenigstens angerührt (adv. Prax. 3 f. u. ö.), wenn auch nicht verwertet. Auch er wird, wie der Logos, erst „ökonomisch" zur für-sich-seienden Hypostase (vgl. ibid.). —

Aber es war nun ein von der Tübinger-Schule (vgl. Baur, Dreieinigkeit, S. 177; ausführlich und geistvoll Schwegler a. a. O. S. 152 ff. und Nachapostol. Zeitalter, Tübingen 1846, II. 341 f.) begangener und mit vielem Scharfsinn vertretener Irrtum, dem Montanismus Tertullians einen wesentlichen Einfluß auf seine Lehre vom Geist (resp. von der Trinität) beizumessen, einen Einfluß, der soweit gehen sollte, daß wir überhaupt dem Montanismus unsere Trinitäts-Lehre zu danken hätten. Nämlich so, daß der Montanismus, um sich vor der Kirche zu legitimieren, vor die Notwendigkeit gestellt gewesen wäre, den Parakleten als den jetzt erst wirkenden und zwar als Hypostase wirkenden „heiligen Geist" zu seinem Prinzip zu erheben, und dies Prinzip von dem Prinzip des hypostatischen (inkarnierten) Logos, dem bis auf Montan waltenden Prinzip der Kirche zu unterscheiden. Eine geradezu großartige Widerlegung dieser blendenden Hypothese hat A. Ritschl (a. a. O. S. 496 ff.) geliefert. Im Wesentlichen sind die folgenden beiden Haupt-Einwände mit überzeugender Kraft erhoben:

A. Tertullian hat den im Montanismus und seinen Propheten wirksamen heiligen Geist (Paraklet) als die Identität des in den Aposteln wirksamen verstanden (vgl. die Montanistische Schrift Tertullians de monog. 3; vgl. auch de coron. mil 4; de virg. vel. 1 adv. Marc. V 8). De praesc. 52, das dagegen spräche, ist unklar und unächt.

B. Der Montanistische Glaube steht im Banne des Kirchen-Glauben: Ursprünglich modalistisch (vgl. Epiph. haer. 48, 4—11. 12. Euseb. H. E. V 16) gestimmt, nimmt er später an dem Schwanken der Kirche zwischen Modalismus und Hypostasianismus seinen Anteil (vgl. Theodor. fabb. haer. III 2). Die vom Montanismus konstatierten Offenbarungs-Epochen sind auch leichter an den Modalismus, als an den Hypostasianismus angeschlossen. —

Es bleibt also darum dabei, daß Tertullian als Montanist resp. der Montanismus, so sehr sie vielleicht an dem „Geiste" ein besonderes Interesse genommen haben mögen, für die Ausbildung der Lehre vom Geist resp. der Trinität ohne irgend welche Bedeutung gewesen sind (vgl auch Dorner a. a. O. I 215 Anm. II 577 Anm.). Was den Montanismus angeht, so ist er überhaupt nicht dogmatisch, sondern praktisch gerichtet gewesen: Er wär kein System, sondern eine Stimmung. Und was Tertullian angeht, so brachte er seine fertige Lehre vom Geist resp. der Trinität mit in den Montanismus hinüber [vgl. adv. Prax. 2 (vgl. auch Neander a. a. O. S. 429 f.)].

Mehr-Persönlichkeit des göttlichen Wesens unter den absolut giltigen Obersatz der „Einheit" Gottes unterzubringen? Lassen sich Mehr-Persönlichkeit und Einheit Gottes mit einander vermitteln? Die große Gemeine, die für theologische Exerzitien nicht geschaffen ist, war von vornherein einer Vermittlung ungläubig gegenüber gestanden (vgl. adv. Prax. 3). Ja, sie empfand das Tertullianische Thelogumenon der Mehr-Persönlichkeit Gottes unmittelbar als einen Verstoß gegen den „Glauben", als einen Einbruch in den kostbaren Hort der Kirche — die Einheit Gottes. Diese Einheit Gottes festgehalten, wurde nun Christus von der großen Gemeine entschieden nach Maßgabe des Modalismus verstanden. Tertullian war auf dem Grunde der Offenbarung darüber klar, daß an diesem Punkte der Gemein-Glaube gleichsam gefangen gehalten war, daß er zum Schrift-Glauben modifiziert werden mußte. Darum, weil er den Unterschied zwischen einer „Theologie" der Offenbarung und einer „Theologie" der Gemeine wohl kannte, weil er weiter entschlossen war, sich auf die Seite der Offenbarung zu stellen, Offenbarungs-Theologie zu treiben, darum fand er die Kraft, seine Logos-Lehre, deren weiter Abstand vom Gemein-Glauben ihm nicht verborgen war, der Gemeine gegenüber in die regula fidei einzustellen (vgl. adv. Prax. 31). Die Gemeine, der diese „Rede" damals freilich gar „hart" gewesen sein mag, sollte ihren Irr-Glauben an ihr zum rechten Glauben korrigieren. Darum war es nun die Aufgabe Tertullians zu zeigen, wie der Glaube an Gottes Einheit, richtig vollzogen, und die Mehr-Persönlichkeit Gottes sich wohl vertragen, oder, noch besser: Wie von der schriftgemäßen Mehr-Persönlichkeit Gottes aus die Einheit Gottes begriffen werden müsse (vgl. adv. Prax. 3). Es ist die Idee der göttlichen „Ökonomie" eine von den Apologeten schon bekannte Idee, in der Tertullian Einheit und Mehr-Persönlichkeit Gottes mit einander auszugleichen gesucht hat. Die „Ökonomie" Gottes ist die innere Wesens-Entfaltung der ursprünglichen göttlichen Einheit zu einer vorzeitlich-zeitlich gewordenen göttlichen Mehr-Persönlichkeit. Diese innere Wesens-Entfaltung der göttlichen Einheit zur göttlichen Mehr-Persönlichkeit vollzieht sich unter dem Gesichtspunkte der Welt: Um ein räumlich-zeitliches Dasein zu schaffen, um sich in diesem Dasein zu bethätigen, wird Gott ein „ökonomischer" Gott [1]). Aber

1) Die „Ökonomie" Gottes wird ursprünglich nichts weiter — wie un-

nicht, daß nun Gott die Form seiner ewigen Subsistenz aufgehoben und zu einer den Formen räumlich-zeitlichen Daseins akkommodierten Form von Grund aus umgewandelt hätte — nicht, daß Gott sozusagen ein ganz anderer, ein neuer geworden wäre. Die ewige göttliche Einheit wird durch die gewordene Mehr-Persönlichkeit[1]) Gottes nicht gefährdet, noch weniger aufgehoben. Die Einheit Gottes ist in der Einheit der Substanz bestanden (vgl. adv. Prax. 2), und diese Einheit der Substanz ist und bleibt auch in der Mehr-Persönlichkeit Gottes festgehalten und durchgeführt. Die Person des göttlichen Urwesens ist die göttliche Substanz als eine Totalität begriffen (vgl. adv. Prax. 9). Aber indem dieses göttliche Urwesen die in ihm empfangene Welt, eine ideelle Welt, zu einer Realität zu schaffen gedachte, vollzog sich in dieser Einen ungeteilten Total-Substanz durch einen vorzeitlich-zeitlichen Prozeß eine innere Differenziierung (distributio, distinctio, dispositio, dispensatio, *οἰκονομία* vgl. adv. Prax. 9. 13): Der Logos Gottes ward zu einer für-sich-

---

mittelbar aus dem Begriffe folgt — bedeutet haben, als den „Welt-Haushalt" (vgl. Gieseler a. a. O. S. 137) Gottes. Nachdem man nun aber weiter über diesen „Welt-Haushalt" Gottes nachzudenken begann, ist der Begriff bald ausgedehnt worden auf die Art, wie Gott sich einrichtete, um diesen „Welt-Haushalt" zu bewirken. Tertullian hat die „Ökonomie" faßt ausschließlich in dieser Bedeutung gemeint. Man kann nun aber auch von einer „Ökonomie" Gottes reden, ohne den heiligen Geist mit anzuführen. Ohne den heiligen Geist ist dann die „Ökonomie" Gottes eine eben noch nicht vollendete, eine nur bis auf den hypostatischen Logos ausgedehnte. Aber so bald der hypostatische Logos da ist, ist auch „Ökonomie" da.

1) Von einer immanenten Trinität kann deshalb bei Tertullian nicht die Rede sein, weil doch ganz ausgesprochenermaßen eine Mehr-Persönlichkeit wird zum Zwecke der Welt. Ohne die Welt wäre die ursprüngliche Einheit geblieben. Nun ist ja zwar der Logos und der Geist dieser Einheit des göttlichen Urwesens von Anfang immanent, aber doch nicht — und darauf kommt es eben an — personeller Weise! Von Anfang war Gott, das göttliche Urwesen, allein; allein nämlich als Person (vgl. adv. Prax. 5). Von dieser (ersten) Person wird zwar dann ganz unmittelbar der Logos (ratio, sermo) als Subjekt, aber noch nicht als (zweite) Person unterschieden — Person wird er erst vorzeitlich-zeitlich. Und was den Geist angeht, so verhält es sich mit ihm (vgl. adv. Prax. 6) analog. — Die Trinität Tertullians ist lediglich (gegen Schwane a. a. O. S. 164 u. andere) eine ökonomische, eine nur aus der Rücksicht auf die Welt begriffene — nichts ist, mit einigem guten Willen, leichter einzusehen (vgl. auch Gieseler a. a. O. S. 137; Harnack a. a. O. I 536; Huber a. a. O. S. 117).

seienden, eigenen Hypostase konstituiert, der Hypostase des göttlichen Urwesens gegenüber. Aber nicht, daß damit die Integrität der ursprünglichen Einen göttlichen Substanz verletzt wäre, daß sich diese Einheit in eine Mehrheit von einander isolierter Substanzen gleichsam zerspalten und aufgelöst hätte. Der hypostatische Logos ist nun nicht wieder eine Substanz für sich (ipse deus = αὐτόθεος vgl. adv. Prax. 26, 2. 7 f.), die sich sozusagen aus der ursprünglichen göttlichen Substanz losgerungen hätte, um sich zu einer neuen göttlichen Substanz, einer substantia separata (vgl. ibid.), zu setzen. Die ursprüngliche Einheit der göttlichen Substanz bleibt auch dem hypostatischen Logos gegenüber erhalten. Diese Einheit ist eine unabwendbare, nie geschiedene, ewige Einheit. Ja, auch der hypostatische Logos ist nur damit Gott zu heißen, daß er in diese Einheit der göttlichen Substanz hineingezählt ist (vgl. adv. Prax. 26, 7). Tertullian hat es ausdrücklich (vgl. adv. Prax. 13) vermieden wissen wollen, das göttliche Urwesen, (den „Vater") und den hypostatischen Logos, (den „Sohn") als eine Zweiheit von Göttern — obwohl beide für-sich-seiende göttliche Personen sind — von einander zu unterscheiden. Die Einheit der göttlichen Substanz, die in diesen beiden göttlichen Personen vollzogen ist, verbietet solches. Wenn man auf den (inkarnierten) hypostatischen Logos (Christus) für sich allein reflektiere, so möge man ihn immerhin „Gott" heißen. Sobald er aber in Verbindung mit dem göttlichen Urwesen, (dem „Vater") genannt ist, so möge man dieses göttliche Urwesen als „Gott" und den (inkarnierten) hypostatischen Logos (Christus), als den „Herrn" von einander unterscheiden[1]). — Diese Einheit der göttlichen Substanz ist nun freilich nicht als Total-Substanz an den hypostatischen Logos einfach übergegangen, vom göttlichen Urwesen an diesen Logos gleichsam abgegeben. Dies wäre ein dem ewigen für-sich-seienden Person-Sein des göttlichen Urwesens gegenüber[2]) unmöglicher Gedanke. Aber war das göttliche Urwesen die Totalität der Substanz, so ist der hypostatische Logos ein Teil, eine derivatio (nicht separatio, divisio, dispersio,

1) Auch hier tritt doch der Subordinatianismus ganz augenscheinlich hervor.

2) Logisch läßt sich natürlich, wie wir noch weiter sehen werden, dieses Person-Sein des göttlichen Urwesens dem Person-Sein des Logos (und des Geistes) gegenüber mit den Mitteln, die Tertullian aufwendet, nicht halten.

diversitas vgl. adv. Prax. 3, 8f.), eine portio aus dieser Totalität (vgl. adv. Prax. 9, 26). Tertullian setzt also portio und separatio einander entgegen: der hypostatische Logos ist wohl eine portio der göttlichen Total-Substanz, aber keine separatio (substantia separata) derselben. Was damit gesagt ist, das wird deutlicher, wenn man die griechischen Ausdrücke für die entsprechenden lateinischen setzt: portio = μερισμός; separatio = ἀποκοπή. Die emanatistische Spekulation nämlich — und Tertullian hat sich ja hier an sie angelehnt (vgl. adv. Prax. 8) — verwendete den Begriff des μερισμός, wenn das Einzelne im festen Zusammenhange des Ganzen begriffen und nur aus diesem Zusammenhange verstanden werden sollte. Damit war aber auch gleichzeitig der Gedanke verbunden, daß das Ganze, dessen μέρος dieses Einzelne war, durch das letztere nicht verringert wäre, daß seiner Wesens-Fülle dadurch nichts abgezogen wäre, ja — diese Wesens-Fülle kam durch die μέρη erst zu ihrem vollsten Ausdruck. Wenn dagegen der Begriff ἀποκοπή auf ein Einzelnes angewendet wurde, so war zwar an eine anderweite Abkunft dieses Einzelnen gedacht, aber diese Abkunft interessierte nicht; was interessierte, das war dieses Einzelne eben in seiner Isoliertheit, dieses Einzelne als Individual-Existenz (vgl. übrigens adv. Prax. 9. 14. 26; apol. 21; vgl. auch Hagemann a. a. O. S. 186f.; Ritter, Emanations-Lehre ꝛc. ꝛc. a. a. O. S. 245). — Der Logos ist also nun füglich nicht so eine portio (derivatio) aus der Totalität der Substanz, daß er, zu einem Für-sich-sein geworden, jene Totalität der Substanz (tota substantia) vermindert hätte — nicht so, daß das göttliche Urwesen durch den hypostatischen Logos an seiner unerschöpflichen Wesens-Fülle eingebüßt hätte (vgl. adv. Prax. 8; apol. 21): Die Fülle des göttlichen Urwesens ist eine ewig identische Fülle. Der hypostatische Logos nimmt seinen Anteil an dieser ewig identischen Fülle, oder — kann man auch sagen — diese ewig identische Fülle ist gleichsam aus sich hinüber geflutet und im hypostatischen Logos zu einem spezifischen Ausdruck gelangt. So ist das göttliche Urwesen und der hypostatische Logos, diese göttliche Mehr-Persönlichkeit, doch eine göttliche Einheit (unius substantiae = ὁμοούσιος): Die göttliche Einheit ist und bleibt in der Einheit der Substanz bestanden (vgl. adv. Prax. 8. 11f. 14f. 17ff. 21f. 24ff. vgl. 5f.; apol. 21 u. ö.). Darum ist nun wohl der hypostatische Logos eben als hypostatischer, in seinem Dasein und Sosein (proprietas, conditio, ibid.) von der

Hypostase des göttlichen Urwesens unterschieden und zu unterscheiden (vgl. adv. Prax. 21. 24); aber das göttliche Anders-Sein des hypostatischen Logos, fern davon, ein Anders-Sein der substantia zu bezeichnen, ist doch nur ein Anders-Sein des gradus (forma, species, nomen, res, persona vgl. adv. Prax. 2. 8 f. 26 u. ö. adv. Marc. III 6). Der hypostatische Logos ist sozusagen die von der Gottheit des göttlichen Urwesens abgesenkte Gottheit (vgl. adv. Prax. 7 ff.; adv. Herm. 3, 18), jene Gottheit, die ihre Macht und ihren Gehorsam von der allgebietenden Gewalt des göttlichen Urwesens empfängt (vgl. adv. Prax. 4. 8. 17 f.)[1]. Aber der hypostatische Logos, obwohl eine göttliche Person nächst der Person des göttlichen Urwesens ist doch in unabänderlicher Wesens-Einheit mit dem göttlichen Urwesen gestanden (vgl. adv. Prax. 2. 5. 8. 22; apol. 21): Es ist die Wesens-Einheit von „Vater" und „Sohn", in welcher das göttliche Urwesen und der hypostatische Logos ewig mit einander verbunden bleiben[2].

Die Art, mit der Tertullian Gottes Einheit und Mehr-Persönlichkeit mit einander zu vermitteln strebte, nämlich als eine Einheit der Substanz, welche sich zu einer Mehrheit von persönlichen Teilhabern dieser Substanz entfaltet, erinnerte nun freilich sehr an die emanatistische Spekulation (προβολή der Gnosis). Darum war es für Tertullian von unerläßlicher Wichtigkeit, sich in diesem Zusammenhange mit der Emanations-Theorie auseinander zu setzen; (vgl. adv. Prax. 8). Diese Auseinandersetzung ist dadurch erleichtert gewesen, daß Tertullian kurzer Hand die gnostische (Valentinianische) Emanation als eine häretisch verzogene Nachäffung eines christlichen Gedankens bezeichnet. Dieser christliche Gedanke ist der: Der hypostatische Logos (sermo) ist ein aus dem göttlichen Urwesen vorzeitlich-zeitlich gewordener Logos. Und sofern nun die gnostischen (Valentinianischen) Emanationen aus dem göttlichen Urwesen vorzeitlich-zeitlich werdend gedacht sind, sofern ist freilich eine Ähn-

---

1) Kurz, der hypostatische Logos ist dem göttlichen Urwesen gegenüber subordiniert.

2) Adv. Prax. 4 würde man doch ganz falsch auffassen, wenn man daraus ablesen wollte, Tertullian hätte an eine schließliche Auflösung der persönlichen Unterschiede in Gott zu gunsten der Person des göttlichen Urwesens geglaubt. Die Trinität, zwar „ökonomisch" geworden, bleibt nun Trinität in Ewigkeit (vgl. adv. Prax. 27).

lichkeit mit der christlichen Logos-Idee gegeben. In dem Prinzip, soweit es nämlich nichts weiter als den Prozeß des vorzeitlich-zeitlichen Ausgehens der Mehr-Persönlichkeit aus der Person des göttlichen Urwesens bezeichnet, ist deshalb die Gnosis (Valentin) in der christlichen Anschauung stehen geblieben, ist die Häresie noch nicht offenbar. Aber die Häresie der Gnosis (Valentins) setzt nun für Tertullian augenblicklich ein, wo es sich um die Spezialisierung der persönlichen Emanationen handelt. Die Emanationen der Gnosis (Valentins), oder nun bestimmter, diese Reihe von Äonen, die das Pleroma konstituieren, sie sind — und das ist der „breite Graben" für Tertullian — von dem Ur-Vater (βύθος) getrennt (vgl. adv. Valent. 9)[1]). Diese Trennung ist eine solche, daß die Äonen, (vom *Νοῦς* abgesehen) der, von dem sie doch zuletzt alle stammen, und nach dem sie sich alle sehnen (vgl. adv. Valent. 9), nicht zu erkennen vermögen. Und als zuletzt dieses allgemeine Verlangen des Pleroma-Reiches nach der Erkenntnis des göttlichen Ur-Vaters in Einem Äonen (der *σοφία* vgl. ibid.) gewaltsam hervorbricht, als dieser Eine Äon sich vermißt, den, der über alle Gnosis (Erkennbarkeit) hinausliegt, in brünstigem Verlangen zu umarmen, da wäre er dem Untergange geweiht gewesen (paene devoratur et dissolvitur vgl. adv. Prax. 8), wenn nicht der Horos (vgl. adv. Valent. 9) seine begehrliche Vermessenheit gestillt und ihn zur wahren Ordnung zurückgebracht hätte. —

Merkwürdigerweise hat Tertullian ein wichtigstes Moment, was er gegen die In-Eins-Setzung seiner Spekulation mit der gnostischen (Valentinianischen) hätte beibringen können, ganz beiseite gelassen. Nämlich folgendes: Die gnostische (Valentinianische) Emanation ist eine der absoluten Notwendigkeit unterworfene. Das Ema-

1) Tertullian, der ja in der Auffassung des Valentinianischen Systems ganz und gar eigentlich dem Irenäus gefolgt ist (vgl. adv. haer. mit adv. Valent.), scheint diese Trennung nicht so gemeint zu haben, daß das Pleroma durch den Horos von dem Bythos äußerlich geschieden gewesen sei, sondern er scheint nur eine innere Trennung gemeint zu haben, die in dem — (vom *νοῦς* abgesehen) — Nicht-Erkannt-Werden-Können des Bythos seitens des Pleromas vorhanden war. Er scheint (vgl. adv. Valent. 9) — wie die späteren Valentinianer — nur Einen Horos zu kennen, nämlich den, welcher die obere Welt (Bythos und Pleroma zusammen, mit inbegriffen die restituierte sophia) von der geschaffenen Welt scheiden sollte. Vgl. auch Lipsius, „Valentinus u. s. Schule" i. d. Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 585—658.

nations-Prinzip der Gnosis muß notwendig die Emanationen emanieren lassen. Es kann sich nicht gleichsam zurückhalten in sich selbst. Eben als Prinzip ist es sozusagen physisch gezwungen, eine Reihe von Emanationen zu gebären (vgl. auch Ritter, Emanations-Lehre a. a. O. S. 246). Der Tertullianische Logos (und der Geist) Gottes ist Hypostase geworden vermittels eines Aktes der absoluten Freiheit des göttlichen Urwesens. Durch freien Willens-Entschluß des „Vaters" emanierte der Logos (ratio, sermo) zum hypostatischen Logos (sermo, sophia). Hier ist nun auch der Grund gelegen, weshalb es ganz verfehlt ist, die (Apologetisch-)Tertullianische Entfaltung der ewigen Einheit Gottes zur vorzeitlich-zeitlichen Mehr-Persönlichkeit einem „physischen Prozeß" zu vergleichen (vgl. Baur, Drei-Einigkeit S. 182). Wo ein Akt sich durchsetzt, ja sich notwendig durchsetzt, auf grund eines freien Willens-Entschlusses, da hat man doch kein Recht mehr, von einem „physischen Prozeß" zu reden. Dann hätte man überhaupt endlich nur „physische Prozesse", und niemals Thaten resp. Begebnisse der Freiheit! —

Tertullian hat also den charakteristischen Unterschied seiner προβολή von der gnostischen (Valentinianischen) lediglich in dem gnostischen Nicht-Erkannt-Werden-Können (insofern in dem Getrenntsein) des göttlichen Urwesens (βύθος) durch die Äonen-Reihe (den νοῦς ausgenommen) gefunden. Und allerdings — wenn er eben die göttliche Freiheit nicht bedachte, die in seiner Theorie die Mehr-Persönlichkeit bedingte, während die gnostische unter eine absolute Notwendigkeit gestellt war — ein Weiteres, was ihn hier von der Gnosis (Valentins) getrennt hätte, ließ sich auch nicht ausfindig machen. Der Modus nämlich, nach welchem die Gnosis (Valentin) die göttliche Einheit und Mehr-Persönlichkeit vermittelte, war im Grunde genau derselbe, wie ihn Tertullian angab: Eine Einheit der Substanz, in welche sich, aber ohne, daß das substanzielle Prinzip eine Zerspaltung oder einen Abzug erfahren hätte, eine Mehrheit von Personen teilte (vgl. neben Lipsius a. a. O. auch Zeller III 2 S. 438ff.). Aus dieser Thatsache erklärt sich nun jene Bemerkung Harnacks (a. a. O. I 533f.): (In der Art, wie Tertullian die göttliche Einheit und Mehr-Persönlichkeit mit einander verträglich macht, ist) „in aller Form die gnostische Äonen-Lehre rezipiert. Lediglich darin, daß Tertullian (und Hippolyt) die οἰκονομία τοῦ θεοῦ auf Vater,

Sohn und Geist beschränken, während die Gnostiker über diese Zahl hinausgehen, liegt ein Unterschied". Das ist, wie gesagt, in der That richtig: Die Art der Vermittlung ist ganz die gleiche. Sollte aber Harnack mit seinem Ausspruch noch etwas Weiteres sagen wollen — und das scheint fast so — nämlich dieses: Daß Tertullian, indem er überhaupt die göttliche Einheit zur Mehr-Persönlichkeit entfaltete, ein gnostisches Erbe angetreten habe, so ist er doch sehr im Unrecht. Daß Tertullian eine Mehr-Persönlichkeit Gottes entfaltete, das war einfach schriftgemäß — die Schrift drängte nach dieser Richtung. Das Wie war freilich aus der Emanations-Theorie genau übernommen. Aber nicht, daß Tertullian die Vermittlung der göttlichen Einheit und Mehr-Persönlichkeit nach Analogie einer gewohnten Idee zu vollziehen suchte, kann man ihm übel nehmen — wer stellte die Schrift und ihre Postulate nicht, soweit es geht, unter „vernünftige" und gebräuchliche Kategorien? — nur das, daß er seine Vermittlung so apodiktisch proklamierte, daß er in ihr die Lösung des Geheimnisses, nicht nur einen Versuch zur Lösung bekannte (adv. Prax. 3), das muß man ihm verdenken! —

Von diesem Nicht-Erkennen-Können des Pleromas und diesem Nicht-Erkannt-Werden-Können des göttlichen Urwesens, des „Vaters", erklärt nun Tertullian: In seiner Emanations-Theorie (προβολή) keine Spur! Hier ist der „Sohn" immerdar in einem engsten Verhältnis zum „Vater" gestanden, hier ist trotz aller persönlichen Geschiedenheit, eine innerste Harmonie des Geistes. Der „Sohn" kennt den Vater, es ist seine „Speise", des Vaters Willen zu erfüllen — ja, der Sohn ist und bleibt von Ewigkeit im Vater (adv. Prax. 8). Die Innigkeit dieses (mehr-)persönlichen Verhältnisses in der göttlichen Einheit ist endlich — wie Tertullian in Anlehnung an die Analogien der Natur vollendet — die: von Wurzel und Schößling, von Quelle und Bach, von Sonne und Strahl (vgl. adv. Prax. 8; apol. 21). Wie hier ein jedes Zweite, meint Tertullian, ein besonderes ist, und wie doch wieder jedes Zweite nur im engsten Zusammenhange mit dem Ersten — aus dem Ersten verstanden werden kann, so ist auch der Logos (ratio, sermo) Gottes zu einem hypostatischen Für-Sich-Sein, zu einem „Sohn"-sein (sermo) aus dem göttlichen Urwesen, dem „Vater", hervorgegangen, aber dennoch: Er ist alles, was er ist, nur in und mit dem „Vater", ja, ohne den „Vater" ein unbegreifliches und unbegriffenes Wesen. —

Man muß nun freilich sagen: Diese Gleichnisse: Wurzel-Schößling (und wenn wir die Hypostase des Geistes hinzunehmen) — Frucht; Quelle-Bach-Fluß; Sonne-Strahl-Flamme; diese Gleichnisse sind für die Sache, die sie für Tertullian bezeichnen sollten, ganz ungeschickt. Bei diesen Gleichnissen ist nämlich das Wichtigste ganz in den Schatten gestellt. Nämlich das: Daß es sich hier um ein Verhältnis von Person zu Person handelt, d. h. von Für-sich-sein zu Für-sich-sein. Es handelte sich darum: Wie kann Ein Gott und doch dieser Eine Gott als verschiedene Personen sein? Um diese Frage zu lösen, durfte man seine Zuflucht nicht zu solchen Natur-Analogien, wo doch von einem Für-sich-sein gar nicht geredet werden kann, nehmen. Diese Natur-Analogien konnten höchstens das leisten: Die Einheit des Willens in den verschiedenen Persönlichkeiten anschaulich zu machen. Aber sie konnten nicht anschaulich machen, wie denn erst einmal überhaupt verschiedene Persönlichkeiten im einheitlichem göttlichen Wesen gedacht werden können. Diese Gleichnisse, die also der Hauptsache ausbiegen, sind eigentlich Gleichnisse von pantheistischem (monistischem) Charakter — darum sind sie auch der allgemeinen Emanations-Theorie eine gebrauchte Münze gewesen (vgl. Ritter, Emanations-Lehre a. a. O. S. 245). — Aber der Pantheismus (Monismus) hat die Thatsache der Persönlichkeit, die doch nun einmal als empirische nicht geleugnet werden kann, immer unangenehm d. h. als ein ihm widersprechendes Zeugnis empfunden. Man könnte sagen: Diese Gleichnisse hätten sich für den Pantheismus (Monismus) geschickt gegen ein göttliches Person-Sein aufgeboten zu werden. Weil aber umgekehrt Tertullian von dem göttlichen Person-Sein ausging, ein göttliches Person-Sein zum Grunde hatte, darum durfte er sich diese Gleichnisse nicht aneignen. Denn wenn man sie ganz ernst nehmen will, so geht an ihnen der fundamentale Begriff des göttlichen Person-Seins allerdings graden Weges verloren (vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 44). Tertullian hat nun gewiß diese Bilder ernst genommen (gegen Schwane a. a. O. S. 165) — ohne diese Konsequenz zu ziehen. Aber daß er sie ernst genommen hat, das ist klar. 1) Die Emanations-Theorie nahm mit vollem Recht diese Bilder ernst; sie wies damit ihren Pantheismus (Monismus) nach — ihre Äonen waren nur „mythologische Personen" resp. „personifizierte Begriffe" (vgl. Lipsius, Valentinus a. a. O. S. 652). Tertullian, der zu

wenig philosophisch geübt war, um zu erkennen, daß diese Bilder, die dort das Rechte (nach Maßgabe) zu beweisen geeignet waren, auf seinen Boden übertragen, nicht nur das Rechte, sondern eher sein Gegenteil erhellten (nicht die Innigkeit des persönlichen Verhältnisses, sondern die Auflösung desselben) — Tertullian übernahm mit der Emanation (προβολή) unbekümmert diese Bilder. 2) Man hat, wenn man sieht, wie Tertullian die Sache häufig auf Bilder gestellt hat, in Bildern ausläufen läßt, und diese Bilder immer ernst genommen hat (vgl. unter anderen auch seine psychologischen Bilder), keinen Grund, solches in diesem Falle nicht anzunehmen, umsomehr, als 3) Tertullian (vgl. apol. 21; adv. Prax. 8. 27) diese Bilder mit einer zähen Stetigkeit verwendet. 4) ist Tertullian überhaupt ein phantasievoller Charakter und ein solcher ist immer geneigt, sich eine Sache unter Bildern zu repräsentieren, und diese Sache in solchen Bildern für sich zu erschöpfen. —

Wir stehen am Ende. Noch einmal den Weg, den wir gegangen sind, überblickend, versichern wir uns: Tertullian steht mit seiner Logos-Lehre, von Modifikationen abgesehen[1]), wesentlich auf apologetischem Boden. Damit aber ist gesagt: die Logos-Lehre Tertullians trägt einen durchaus kosmologischen Charakter — es fehlt als konstitutives Moment derselben der Erlösungs- (Versöhnungs-)Gedanke. Ja, man kann sagen: Der Erlösungs- (Versöhnungs-)Gedanke, wenn er noch endlich angedeutet ist, wenn das Ziel, das diesem hypostatischen Logos gesetzt ist, endlich noch die Darstellung derselben in der Person Jesu Christi ist (vgl. apol. 21; adv. Prax. 29 u. ö.), so ist dieser Gedanke bereits außerhalb des Systems gelegen. Wäre er noch zuguterletzt gleichsam hineingeschleudert in das System, er hätte die ganze Stimmung, die auf dem System lag, gestört und verwirrt. Nun aber ist er dem System nur angereiht — und damit ist die Grenze der Tertullianischen Logos-Spekulation bezeichnet. Einer künftigen Spekulation harrte die Aufgabe, den Gedanken der Erlösung (Versöhnung) mit der Logos Idee harmonisch zu verschmelzen.

1) Eine der bemerkenswertesten Modifikationen ist diese, daß Tertullian den Emanations-Begriff mit dem Kreations-Begriff auf eine gleiche Höhe gestellt hat. Auf grund dieser Thatsache hat Neander erklären können (a. a. O. S. 457): Tertullian „bildet den Übergangs-Punkt zwischen dem älteren Subordinatianismus und der schärferen Auffassung der Wesens-Einheit".

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BW699 .G5S8
Die Gottes-und Logos-Lehre Tertullians
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00063 6227